## 编者献辞——

经过两年的努力，《比较文化丛书》问世了。

100多年前，鸦片战争把我们伟大而又古老的民族从闭关锁国、封建主义的迷梦中惊醒。从此，中华民族的志士仁人开始坚韧顽强地探索着民族自强之路，屡跌屡起，前仆后继。繁荣的经济、先进的科学、民主的社会成为整个民族的强烈愿望。

100多年过去了。一方面是马克思主义指导下的新中国造就了中华民族历史上最辉煌的业绩；另一方面，祖国仍然贫穷，人民尚不富裕。同发达国家相比，经济、科学上的差距、和那恶梦般的十年动乱，总是令我们民族的自强之心隐隐作痛。

反省历史、正视现实，展望将来。我们的民族成长了。我们颂扬成就，但不迷恋沉湎；我们正视差距，但决不悲观失望；励精求治，奋发图强。现在，改革、开放、建设社会主义现代化的民族心声，化为中国大地上宏大生动的社会现实。

改革和开放，逻辑地发生对中国传统文化的反省和对西方文化的借鉴。文化比较研究的课题由此产生，它是历史的必然。

我们不非薄历史。中华民族有着伟大的文化、伟大的传统，怎样弘扬这份遗产，使其走向新生？我们也不盲从西方，如何借鉴、消化西方的成就，取彼长，补己短？这正是文化比较研究的题中之旨。

多年来，学术研究历尽坎坷。比较研究自然也成了姗姗来迟的“新学科”。直至今日，比较研究的基础理论，基本方法仍在研究之中；甚至，关于“文化”概念的理解、使用，也是五花八门、约定俗成。于此，对译著和专著的采录，也就不拘一格地包含尽大的时间跨度和足够的内容范围。我们期望，通过这套丛书，能把已有和将有的文化比较研究方面的学术成果介绍给大家。

《比较文化丛书》编务会

1986年12月

# 1950年版序

这是一本最易被人误解的书，我花了许多精力试图弄清其中原委。据我的分析可能是因为存有一些理解上的困难。

我于1931年进入这个领域，开始研究有关“两性的社会性人格的制约”问题。我期望这样一项研究会有助于揭示两性的性别差异。进行了为期两年的研究之后，我发现我所收集的材料有助于发现气质之间的差异，即在个体与生俱有的资质之间的差异，而不是性别之间的差异。因此我认为，只有彻底探明一个社会是怎样完成对所有生活其内的男人们和女人们的塑造——迫使人们接近于一种只有其中部分人能够认同的理想模式，抑或在一种文化中，这种行为的理想模式限制的是一种性别，而在另一种文化中恰恰是限制了与此相对的性别——我们对性别差异的讨论才不致流为一种无的放矢的空谈。但当这本书付梓以后，由于我的笔墨主要落在性别与气质方面而未涉及性别差异的问题（或许是我的《男性与女性》一书已经出版，在这本书中我讨论了性别差异），所以经常遭到别人的非议。

其次，一些读者认为我得出的结论形成了一种“完美无缺”的模式。为了寻找有关性差异的线索，我选定了位处一百英

望之内的三个部落。第一个部落中的男人和女人们的行为就象我们期望中的女人们的行为；第二个部落中的男人和女人们的行为则象我们期望中的男人们的行为；第三个部落中的男人们的行为象我们传统中的妇女那样——敏捷、卷发、去商店买东西，而女人们则精力旺盛、善于经营、对自己的配偶不盲目崇拜。许多读者都感到这些未免太理想化，我一定还有其他的发现未敢公开。但是，这种误解若不是源于对人类学的无知，就是缺乏观察、倾听的虚心精神和忠实地记录自己惊讶、疑惑等内心感受的勇气，而这些事实是不能够凭空捏造的。的确，如果耍一些小花招（仅仅在非常微小的地方——象改一下某些地方官的劝告，更易一下疟疾流行的日期等等），那么这三个部落之中的任何一个部落都不会被选中，而是由其他一些部落取代，这本书也就不会是现在这个样子了。然而，这种表面上"太完美以至令人怀疑"的模式，实际上是一种深藏于这三个文化之中的形式（form）的反映，正如这些文化对我们人类共同本性的复杂性和系统的可能性所起的作用一样。这三种文化以这种特殊的方式给了我有益的启示，并且给我提供了翔实的资料。这些资料表明，一种文化完全可以将只适合于部分人种的行为模式强加于享有这种文化的所有成员或其中的某一种性别（或男或女）。

再次，同时谈论生物意义上的性别差异和个体与生俱有的气质这本身就不是件易事。我想要谈的是我们每个人都属于一种性别，并且有一种气质，这种气质不但要与我们的其他同性分享，而且会与其他异性分享。在我们现代文化中，人们往往被一系列"不是……就是……"的问题所困惑。现在对我就有这样的议论："她不能同时用两种方式研究，既然她想阐明不

同文化能够用与我们生而有之的性差异的理想模式截然相反的方式塑造男人和女人，那么她就不能同时宣称性别差异的存在。”

所幸的是，对于我们人类来说，我们完全可以打破非此即彼的框框进行多元的选择。不仅如此，人类既能够兼容隐藏于我们不同气质深层中的差别，又拥有变幻无穷的方法去保持或改变我们的行为模式。作为人类发展的生物基础，尽管它的限制是不容我们忽视的，但对它潜能的揭示仅凭我们人类的想象力恐怕是值得怀疑的。

玛格丽特·米德

纽约　1950年7月

# 1963年版序

这本书问世二十七年以来，美国妇女虽然逐渐赢得了在性别意义上的独立，然而，她们忽视了在个体的意义上开掘她们的自我。个体的一个很重要的方面是气质。我希望我们沿着气质线索对原始文化习俗的探究，有助于现代人摆脱对性角色的偏爱，并把注意力转向对具有特定人格的人类个体的探讨。作为具有特定人格的人，在同一性别的个体之间存在的气质差异的程度决不亚于异性之间的差异程度。

自从成书以来，我们开始严肃地考虑，在这个包含了很多其他生物种类的宇宙中，可能存在着某种具有高于人类智慧的生物。这种可能性为我们进行自身潜力的探索提供了新的契机——这种潜力是把自己托付给一个险象丛生的世界，具有自我保护能力的物种中的每个成员都具备的。因此，每一种差异都是值得珍视和应该受到保护的。

玛格丽特·米德

纽约　1962年11月26日

# 导 言

当我们致力于原始社会的考察时，除了这些社会中的成员在许多方面会给我们留下深刻的印象之外，我们还会把他们编进我们称之为文明社会结构的美丽的梦幻中去。自然环境给了他们不可更变的周期和反差——日和夜、四季更替、月亏月盈，鱼的产卵期和动物的迁徙。其自身的体力特征也赋予他们另一些不可更变的事实——年龄和性别、出生的顺序、成熟和衰老、血缘关系网络。在一只动物和另一只动物之间的差别，在一个人与另一个人之间的差别，在凶悍和温顺、在勇敢和怯懦，在想象丰富和头脑简单之间的差别，这些差别在对阶级和阶层概念的形成，特别是对于祭司、艺术家和神祇概念的形成中得以延伸。在这种普遍而简单的思路引导下，人类把自己纳入一个文化结构中，在这种结构中，各种人类生活都被一定的形式和意义所限定。人类不再只是那些追逐配偶，为食物和生存搏斗的野兽中的一分子，而且人有名字，有地位，还有自己的神祇。每个民族有其各自不同的文化结构特色——在人类潜力的全弧上，他们会侧重各自不同的扇面，并进行选择性的褒扬和贬抑。一种文化用脆弱的自我作为主线，它就可以承受

羞辱的损害和折磨，而另一种文化选择了不妥协的勇敢作主线，甚至象夏延(Cheyenne)的印第安人发明的一种特殊复杂的社会地位来对待过度恐惧，它是不能容忍懦夫的。简单同质的文化只能指出人类天资有限的可变范围，而其他被禁止和被处罚的文化，对这种同质文化的主要侧重点而言是太离谱了，以致无法找到立足之地。由于最初一种文化的价值观取自于对某些人类气质的厚爱和对其他一些气质的排斥，因此这一文化会使这些价值观更为具体、牢固地扎根于此文化的结构、政治和宗教制度，并融铸于艺术和文学之中；而且当新的世代成长起来时，这些价值观仍会牢固地、确定地占据着支配地位。

每一种文化与众不同地创造出某种社会结构——在其中人类精神能够安全、理智地掩护自己，能够有区别地重新安排自己。如果撇开许多与其他邻近人们分享的历史传统的线索，我们会发现大凡这种社会结构的承受力都指向了生活在这种结构中的每一个个体的人类行为，而不是纠缠在年龄、性别和特殊的性情这些无足轻重的细枝末节上。抑或，一种文化可以抓住某些非常明显的、有差别的事实，象年龄、性别、力量、外貌等；或是一些通常不变的事实，象一个民族利用幻象或梦境预卜未来的癖好等；并且使这些事实成为文化的主题。有许多社会象吗西和苏鲁斯(Masai & Zulus)建立了以年龄为组织基础的等级制，东非的阿基库尤人(Akikuyu)要举行重要的演出仪式以庆祝由年轻一代取代年长一代。西伯利亚的土著居民尊精神不健全的人为萨满(shaman)，深信他的话体现了超自然的精神力量，是精神健全的同族人的法律。全体的人都毕恭毕敬地听从我们称为精神病人的发号施令。象这种极端的情况似乎足以使我们明白了，西伯利亚人的想象力超过了我们社会

可以解释的范围，因为他们可以推举一个不正常的人成为社会的重要人物。他们造成了一种超出我们允许范围的人类的偏离，这些偏离若在我们的社会里或许会造成麻烦。

如果我们得知在新几内亚的蒙杜古马人（Mundugumor）中，脖子上缠绕着脐带呱呱坠地的新生儿会被推崇为本族无可争辩的艺术家时，我们就会感到，这样一种文化不仅仅将一种我们认为反常的气质进行了制度化——正如西伯利亚土著人推举萨满的情况一样——而且这种文化以一种人工和想象的方式武断地把出生状态和进行复杂绘画的能力这两个风马牛不相及的事件联系起来。当我们进一步考察就会知道，这种联系的保持是很稳固的，以致人们相信只有那些以这种方式出生的人才能绘出杰出的画，而脖子上没有这种奇特脐带的人就会感到自卑，以致从不去进行任何艺术尝试。我们看到，这种毫不相干的联系一旦产生，它们就牢牢地扎根在文化中，其力量是强大的。

甚至在我们遇到文化的阐述黯然失色时，当我们读到关于一种人把头胎儿看得非同于他的后几胎的同胞的描述，而重新评价了一个最简单的生物学事实时，我们会意识到在这里人类的想象又在起作用了。虽然我们自己的历史传统告诉我们，第一胎纯属自然所赋，不比其他胎更重要，但在毛里人（Maori）当中，首领的第一胎儿子是极为神圣的，只有特殊的人才有特权剪婴孩的头发而不致有被处死的危险。我们认为，这些人只是利用出生的极偶然顺序而建立了一种赖以依靠的等级制度。对于这些因想象力的自由翱翔而创造出的事实，诸如，如何看待第一胎和最后一胎、第七个孩子的第七个孩子或双胞胎，是给予特别的珍重还是严厉的制裁？我们只能超然其上，保持中立

和不加干涉的态度。但是，如果我们放弃这种对原始社会结构的“不言自明”的态度，而是采取同原始人一样持积极参与的态度，我们就不再是旁观者，我们的中立也会消失了。毫无疑问，与脖子上绕着脐带出生相联系的绘画才能，与双胞胎相联系的写诗天赋，纯属创造性的想象。至于有的部落根据我们称之为精神不正常者的异常气质来选择领袖或祭司，则不完全是想象，但至少是存在着和我们格格不入的前提。在此前提下，他们选择了某种我们既不曾使用也不曾引以为荣的人类的自然潜力。我们的确不能仅仅认为在男人和女人之间经常出现的许多种差异原来是人类头脑中想象力的有意义的创造。不过，许多差异说明，它们同男女性别的生物学因素没有直接的联系，正象绘画能力与出生状态之间没有什么联系一样；另一些差异也表明同性别并没有普遍的和必要的一致性，正象癫痫病的发作与宗教天赋无关的情况一样。

我的这项研究对在性别之间有无实际的、普遍的差异并不关心，也不想做定量和定性分析，对在进化论提出变异概念之前人们认为妇女比男人更易变，或在提出此概念之后人们又认为男人比妇女更易变也不感兴趣。这不是关于女权问题的论文，也不提供女权主义方面的咨询。很简单，它阐明了这三个原始部落是如何对它们的成员进行定向引导，以形成对待两性气质上种种显著差异的社会态度。我之所以用原始社会来研究这一问题，其理由是我们可以把文明的过程缩短，把简单社会看成复杂社会结构的缩影，只是在规模上不同而已。而复杂社会中的人（象我们自己）则沿着有案可稽的文化传统的线索，并从大量的富有冲突的历史传统的整体出发去揭示文明过程。在我所研究的温和的阿拉佩什（Arapesh）山地居民中，在凶猛

的食人肉的蒙杜古马人及礼节性地猎取人头的德昌布利人(Tchambuli)中，正如每一个人类社会都有的，这些部落里也有一个在日常生活中性别差异的主题。这三个部落的人分别在不同的方向上发展了这一主题。在对他们之间戏剧性的性别差异的比较中，我们有可能在更大视野下观察到什么是独立于与性别一性(sex—gender)的生物因素之外的社会构架。

我们自己的社会大规模地运用了这一策略，即给两性分置了不同的角色。男女一出娘胎就带着不同的行为期望，在整个生活的大舞台上扮演着求爱的角色、婚姻的角色、父母的角色，某些角色的行为已成为概念化的，被认为是天赋的，因此只适合一种性别而不适合另一种性别。我们隐约地感到，这些角色在我们历史中是有过变化的。象在普特南(Putnam)夫人的《女人》(The Lady)① 的研究中把妇女描述成一种非常顺从的角色，人类可以任意地给她披上各种时代的服饰，与此相应，她们时而凶蛮专横时而软弱可欺，时而轻佻多情时而呆板正经。但是所有这些讨论的重点都不在于与两性有关的社会人格，而是置于妇女的表面行为模式之上，甚至不是全体妇女而只是上层妇女的行为模式。上层妇女是变化着的传统的傀儡，这种令人迷惑的认识使这个问题越发难以捉摸。在她的讨论中，没有涉及男性角色，她认为：男性的成长有其独特的道路，他们把模仿妇女和按女性方式思维作为时尚。不仅如此，她对所有有关妇女地位、妇女气质、对妇女的束缚及解脱的讨论都使如下的一个基本问题变得模糊不清——到人类关系背后去洞见文化策略的方法同时又是把握两性角色的途径，再者，不

①E.J.S.普特南：《The Lady》，Sturgis & Walton，1910.

管是正在发育的男孩，还是正在发育中的女孩，文化所强调的就是把他（她）们塑造成具有本地特征、符合特殊需要的个体，在这方面不可能出现偏废。

马蒂尔德·瓦厄汀和马而斯·瓦厄汀（Vaertings）在他们的《统治地位的性别》(The Dominant Sex) 一书中，由于他们深受欧洲文化传统的熏陶，他们的想象受到了限制。尽管如此，他们还是触及到了上述的问题。他们知道，世界上有些地区仍然采用女性有行动自由的母权制度，这种制度赋予妇女以选择的独立性，而这种独立性在欧洲文化中是由男性垄断的。通过简单的把戏——只消颠倒欧洲的情景，便建立了一个对母权制度的解释。他们把这种制度下的妇女看得冷酷无情、骄横跋扈、大权在握，而男子则被看成具有软弱顺服、消极被动的秉性。总之，他们将欧洲妇女的品性强加给许多母权制社会中的男子。这是一幅对我们理解这一问题没有任何帮助的简图，因为它以一个具有局限性的观念为基础，即如果一种性别在人格上占统治地位，必然以另一种性别的臣服为代价。瓦厄汀的错误源于我们的强调男女人格之间差别的传统，源于我们仅能观察到的女子统治的例子，以及那些惧内的男子。然而，他们还是想象出一种在优势安排方面和我们的传统截然相反的可能性，由于拘泥于对父权制度的考虑，那种母权社会的存在就不免带上了一些颠倒两性气质差异的想象成份。

但是，对原始人的最新研究使我们感到了问题的复杂性。① 我们知道，如果仅从一个侧面或一个角度就想揭示人类文化的全部奥秘，只能说是痴人说梦，并且对于一个社会来

①特别是露丝·本尼迪克特的《文化模式》 (Patterns of Culture), Houghton Mifflin 1934 年版。

说，有可能对其他两个社会是怎样以截然不同的方法去解决同一问题的情形置之不理。因为一个尊重老人的民族可能意味着他们对孩子也多少有些尊重，但也有可能象东非的巴聪加（Ba Thonga）人一样，既不尊重老人，也不尊重孩子；或者象印度平原上的居民一样，将幼童和老祖父推上荣尊的宝座；也有可能象定居在马努斯岛（Manus）和现代美洲的某些地区的人一样，视儿童为社会中的要人。如果社会生活的一个方面不是特别的神圣，那就一定是特别的平庸；如果男人们是强悍的，女人们则必然孱弱；这种简单的倒置是意料之中的——我们忽视了这样一个事实：文化操作远比这几种对人类生活可能的方面不是摈弃就是偏执一端或有所贬抑的选择要复杂得多。而且一旦文化在某些方面对男性和女性的角色制度化后，那么规定两性的人格之间的差异以及规定统治与臣服之间的差异就没有必要了。虽然缺乏详细阐述的资料，但有一点是可以肯定的，即文化首先注意的是有关年龄和性别的明显事实。例如，男子的不守机密是非律宾部落的惯例、男子喜欢哄孩子是马努斯岛人的习俗、托达人（Toda）认为家务劳动是一项神圣的事业因而妇女无权过问，或者阿拉佩什人坚持认为女人的头颅要比男子坚硬……这些岂不都是现成的例证？在劳动分工上，在衣着、举止，以及社会和宗教的功能上——有时只是这些方面的一部分，有时是全部——男人和女人是完全不同的。而且，每一种性别，只是作为一种性别不得不去适应属于这个性别的角色。在一些社会中，角色的界定主要地表现在衣着或职业方面，而非表现在天赋的气质差异上：女人留长发，男人留短发；或者男人蓄卷发，而女人剃光头；女人穿裙子，男人穿裤子，或者相反，男人穿裙子而女人穿裤子；女人织布男人则不

织，或者男人织布女人不织。这种在衣着或职业方面与性别之间简单的相关关系很容易传给每一个孩子。可以想象，孩子是很容易适应这种差别的。

如果接受在男女气质上存在着天赋差异的假定，那么断言在一些社会中男人和女人的行为规范相距甚远是毫无问题的。在印度平原的达科他人（Dakota）中，用来表示能够征服任何危险和困难的能力就是发狂地坚持男性的特征。男孩子从五六岁起，所有家庭教育都有意识地把他塑造成为一个彻头彻尾的男性。每一滴泪、每一次羞怯，每攥一下别人保护他的手，或者想要继续与年龄小于他的儿童或同女孩子玩耍，都会被认为不能成为一个真正的男子的举动而遭指斥。在这样的社会中出现异性装扮者（berdache）就不足为怪了。这些异性装扮者是些不愿挣扎着去适合男性角色的男人，他们穿女式服装，从事妇女从事的职业。异性装扮者的出现反过来又刺激每一个父亲，儿子可能会成为异性装扮者的恐惧使父母带着近乎绝望的心情加倍努力，使得迫使男孩子去选择异性装扮者的压力成倍增强。这些在体质特征上没有任何反常迹象的性别倒错的实例，使许多学者大伤脑筋，苦于不得其解，他们只好把这种倒错归因于反常者早期的生活经历或者与异性单亲的角色认同。在这一研究过程中，为了探明那些具备支配他人特性的妇女是否会被想象成具有十足的男子气，或者那些温良、顺从、喜爱孩子和绣花的男子是否被认为具有十足女人气等问题，我们将对出现在不同部落里的“男性化”的妇女和“女性化”的男子作简要的考察。

在随后的几章中，我们建立了一个文化假设，即某些特定的气质态度是男子与生俱有的，而另一些则是女子与生俱有

的。从这种气质的观点出发，我们将论及性行为的模式问题。在这个问题上，原始人表面上比我们似乎更复杂。就如同他们知道他们周围其他部落的神、饮食习惯、婚俗是不同于他们自己的一样，如同他们不坚持一种形式是正确的或天赋的，而另一种形式是错误的或非天赋的一样，他们非常清楚他们所认定的男人或者女人天赋的气质倾向和邻近部落所推崇的男人或者女人天赋的气质倾向是迥然不同的。不过，比我们发展一种认为人类（或者男性或者女性或者二者全部）是天赋的同类这样一个理论范围要窄，对其社会形式生物的或天然的效度的要求要少一些。但每一个部落也对气质的态度规定了一种规范，用以处罚和批评那些偏离常规的人。

其中有两个部落没有男人和女人气质不同的观点，他们允许男人和女人有不同的经济上、宗教上的角色，有不同的技巧，对邪恶的巫术和超自然的力量也有各自的忌讳。阿拉佩什人相信，用色彩绘画只适合于男人，而蒙杜古马人则认为捕鱼是女人的专职。但是，象有关支配、勇敢、侵犯性、客观上顺从等气质特性同某种性别（作为与另一种性别相对）有着不可分割的联系的观点则是绝对没有的。这对于某种文明——不论是在它的社会学方面，在医学、俚语、诗歌、甚至淫诲等方面，都断定两性之间的社会差异有其天赋的气质基础，并把对社会所界定的角色的偏离归咎于天资的变态或早熟——似乎也是陌生的。这的确使我大为惊异，因为在我的思想中也太习惯于使用诸如“混合型”这样的概念来推度某些具有“女人气质”的男人，以及那些具有“男人心理”的女人。为此，我开始进行关于两性社会人格的制约问题的研究，期望这样一项考察能有助于性别差异的探索。同许多人一样，我膺服

于这样的信念：存在于我们社会中的通常的性别气质，在大多数情况下都只是正常表现的畸变和偏离。我丝毫不怀疑，我们所谓那些天生的性别气质只不过是人类气质的不同变异。此，无论哪种单一的性别或者男女不同的性别，均可通过训练而使其成员变为在气质上大致相近的人（尽管由于各种不同的特殊情况，这种趋同的程度也会有所差别）。

主　　编　东西方文化比较研究中心

名誉主席周谷城　主席王元化

主任编务　黄万盛

编　　务　黄万盛　高戈令　张士楚　蒋弋为

赵鑫珊　纪树立　周　耘　张　燕

申屠奇　潘　潩

# 目　录

# 第 一 部 分

# 阿拉佩什人：山地居民



# 第一章

## 山地生活

操阿拉佩什语的人们占据了一块楔形的领土，它沿着海岸延亘到陡峭的山顶，然后向西伸展到塞皮克（Sepek）水域的草原。这些居住在海滩上的人在气质上和丛林人一样。他们虽从邻岛人那里学会了制造独木舟的技艺，但是，他们感到在西谷沼泽中捕鱼比在海里打鱼更自在。他们憎恨海边的风沙，便用小西谷树叶搭起棚子以防它的侵害；用削尖的木棍搭起架子，把东西打成包裹挂起来以便同沙子隔开；他们将西谷叶编成的席子铺在地上，以免直接坐在沙子上。在他们看来，沙子是非常污秽的。山地人就没这么多防范，他们习惯于坐在泥地上，并不感到它是肮脏的。居住于海滩的阿拉佩什人住在50—60英尺长的大房子里，房子用木桩子加固，四周有游廊和带装饰的山墙。他们聚居在一个大寨子里，每日里人们都去离寨子不太远的菜地和西谷地里干活儿。这些海滩人生性坦率，随遇而安。他们的生活节奏缓慢而平和。他们拥有充裕的食物。无论是水罐、篮子、贝壳装饰品，还是新式舞蹈的跳法都可以从沿海商人的过往船只上买到。

但是，一当我们攀登上那些在陡峭山岗间纵横交错的崎岖

小径时，就感到进入了另一个世界。大村寨不复存在，能够见到的只是由三四户人家、十来间房子组成的小村落。有些房子架在木桩上，有些就直接建在地上。这种简易的建筑很难称之为房子。这里土地荒芜、贫瘠。在广袤的沼泽地里，在未加开垦的土地上，西谷的自然生长几乎不可能，只能靠人工种植。水产也很少，偶尔能捕到一些明虾。这里有大片的丛林，可以从中猎取各种袋鼠和火鸡。但是，阿拉佩什人祖祖辈辈都在这一块土地上打猎，猎物已所剩无几，没太大指望了。耕地都辟在山坡上，因为无法给耕地圈上篱笆，他们只好听凭那些跑到丛林里的猪对庄稼恣意糟蹋。

这里的寨民们喂养的猪不象海滨村子里的猪那么膘肥体壮，看上去都是皮包骨头、瘦骨嶙峋，也不容易饲养，经常病死。当猪死后，饲养它的女主人就会受到责备，说她不仅偷吃了喂猪的山芋，恐怕连山芋皮都吞下了。在海滨寨子里，菜地、西谷地、猎场都抬腿就到，十分近便，而这里正好相反。人们抱怨不能组成劳动的互助小组，因为如果结成合作关系，那么一会儿在这个人的地里，一会儿又在另一个人的地里，这需要无穷无尽地跋涉危险陡峭的小径，要站在两个山头上大声喊叫互相传递消息。

平地太少了，几乎没有空地可供建一个小寨子。在这个山区最大的寨子是阿利托亚（Alitoa），我曾在这里村子里住过几个月。它有24间房子，其中87个人有居住权，但大部分人只偶尔使用这个权利，只有三户人家把阿利托亚当作主要居住地。既使就这几户人家，也由于许多房子都建在陡峭的斜坡上，使整个村子看上去呈倾斜状。当举行宴会时，寨子容不下众多的来客，狗和孩子在山崖的边上涌来涌去，屋子里的空间太小，

人们只得在房子下面[1]潮湿的地上睡觉。当一个来作客的阿拉佩什人谈起宴会时，他会自得其乐地说："尽管我们在这里日晒雨淋、饥寒交迫，但我们还是要参加这个宴会。"

收集足够的食物和木柴招待随时而来的客人在这里并非易事。村庄周围山坡上的木柴，已经被世代在这里生息的人们象梳头发似地刮了千百遍；菜地和庄稼地又远，妇女们得搬运几天才够庆典时一天的消耗。在这种日子里，男人们只搬运猪、寨子中央火堆用的大木头以及其他需要费力搬运的食物，除此之外，他们不再搬运任何东西。当搬运猪时，要靠许多男人集合起来一起干，否则，抬杠会擦伤他们不惯于搬运东西的肩膀。但是，妇女则能用悬在前额的吊带背六七十磅的东西，在山间小径上走上走下，如履平地，有时还在乳房下的一个兜兜里装上她的乳儿。在吊带的重压下，她们咬紧牙关，脸上带着在其他场合见不到的严厉冷峻的表情。这与那些抬着猪的小伙子们相反——这些小伙子高声叫着、唱着走过丛林。很明显，妇女的负担比他们的重，但是，男人们解释说，这是因为女人的头比他们硬得多、有力得多。

山地人的行为同时表明，他们对猎人头的袭击毫无防备。妇女们出门没人陪伴；几个男孩子逗留在山路上，用他们的小弓箭射蜥蜴；小女孩独自睡在无人的寨子里。一些客人从其他地方来到这里，先是讨火，主人们立即给他们，然后就开始了令人激动的低声交谈。男人们聚在火堆旁；女人们在一边把又大又黑的饭锅架在大石头上烧饭；孩子们美美地睡过以后，坐着吹鼓他们的嘴唇，吮着手指，或者舔弄着自己小而尖的膝盖。

---

[1]房子架在木桩上，地板离地，形同我国云南少数民族的竹楼。——译注

只要有一个人讲述一点儿趣闻，大家都高声而满足地大笑起来，稍稍有点儿幽默就很容易引起哄堂大笑。当夜幕降临时，山间夜晚湿冷的寒气逼得人们更加靠近火堆，他们围坐在篝火旁引吭高歌。歌声传向四面八方，在幽幽山谷间回荡，仿佛群山中无数的精灵在同他们对唱。一面破锣骤然敲起，微颤的声音传向远方，人们快活、随意地推测着它的含义：什么人宰杀了一口猪或一只火鸡；客人已经到了，召唤缺席的主人；什么人濒临死亡、死亡、被埋葬……任何解释都行，没人想搞清它的真正含义。太阳落山后不久，主人和客人开始回到小屋子里去睡觉，幸运的人在炉子旁安然入睡，而另一些人则享受不到这种乐趣。天气太冷了，人们紧靠着烧木柴的地炉，只有在烧到草裙或火星溅到婴儿皮肤上时婴儿的一声尖叫才能唤醒鼾睡中的人们。清晨，客人们总是被挽留下来，尽管这将意味着主人要在次日饿肚子，因为食物所剩无几，最近的菜地也要走上半天时间。如果客人们谢绝邀请，主人们也要送他们到寨口，他们高声笑着接受再来拜访的邀请。

在这陡峭、布满沟壑的地方，两个可以互相喊叫对话的地方却由于深达几千英尺的山谷的阻隔而不能来往，所有平地都被称作“好地方”，那些崎岖不平、陡峭危险的地方都被称作“坏地方”。在每一个寨子的周围都是这种坏地方，这些地方正好用于养猪。厕所、妇女行经和生育时用的棚子也搭在这里。这里的人认为妇女的血会危及这平坦、良好的能生产粮食的土地。在寨子的中心（有时在住户零散的村子里有两个中心）就是举行宴会和庆典的地方，称作“艾及户”(agehu)。在艾及户周围立着几块似乎与祖先有关系的石头，而祖先的名字都是表现男性气概的字眼。① 当一个用来确定正折磨着某些

人的巫妖地点的占卜炉（divinatorg oven）建成时，人们就从寨子的艾及户拿一些石头放在炉火上。但是，艾及户只是一块好地方而非神圣之地。在这儿孩子们玩耍、打滚，婴儿在这里学步，男人或女人坐在这里用线穿缀鼠牙或编织臂带。有时男人们在艾及户上用椰子树枝搭成棚子，坐在下面避雨。在这儿，人们向来往过客演示其头痛时的惨状，据称是前额的带子太紧造成的，他们想以赢得他人的同情来炫耀并慰藉自己。在这儿堆积着为宴会准备的甘薯，排列着烟黑色的大型餐具，并成套地堆放着用于宴会的涂着明亮色彩的、专门盛放白色椰肉丸子的陶碗。这些器皿虽说是从外寨换来的，但却都是山地人引以为荣的财富。

所有这些奢侈和讲究的生活用品、歌曲和舞步、新制的碟子、不同式样的发型和新编的草裙，都是从海滨村寨引进的，而后者也是以前从沿海商人那里换来的。在山地人心目中，海滨就代表着时髦和幸福。从海滨流传来的穿衣服的观念还尚未影响到腹地的山民，他们不受这种观念的束缚。山地男人漫不经心地系着他们用树皮织成的G形带，也不在乎他们的行为会使海滨人感到震惊。妇女们随心所欲地模仿着一些海滨人的穿戴方式，她们把草裙随便地吊在一根系在大腿根部的绳子上，并用一条带子紧束住自己的腰。男人们也梳起了海滨人的发式，从前额开始梳得紧紧的，在脑后用一个编织的环状物拴好，挽成一个长长的发髻。但是，这种发式对于在茂密的丛林中打猎很不适合，因此，男人的发式是不固定的，他们根据打

①在阿拉佩什语中包含了13种名词类型，其中一些名词可以从它的代词或形容词的前缀、后缀上分辨出它的性别。有一类男性词，一类女性词，一类无法确定性别或混合性别的词，其他10种名词无法做出这种精确的分界。

猎热情的起落决定自己的发式。打猎是一种可以根据自己意愿而安排的活动，打猎人图的是方便，因而总是把头发剪得短短的。

所有这些从海滨人那里引进的、又从一个寨子卖到另一个寨子的东西都是举行舞会所必需的。每一个村子或数个小村子将花费很长时间筹集猪肉、烟草、羽毛和贝壳（阿拉佩什人用其充当货币），然后送往邻近海边的村寨，以求那里的人们将厌腻了的舞蹈传授给他们。随着这些舞蹈的引进，还换来了许多新式服装、新的小魔术、新的歌曲和新的占卜方式。这些引进的事物相互之间的关联性很小，正象人们唱的歌是海滨人早就遗忘了的舞蹈的曲子。每过几年就有新的占卜方式、新的头发式样、新的臂带被引进来，然后狂热地时兴几个月就被淡忘了，只有那些被漫不经心地堆放在布满灰尘的棚子里的一些物品，偶尔还能唤起人们的记忆。在这些引进新事物的过程中隐含着人们的信仰，即出自海滨的所有事物都是更为优越、更为开化、更为美好的，尽管山地的土地贫瘠、猪也瘦得可怜，但有朝一日他们会赶上海滨人的，会得到同他们一样快乐、富足的生活。不过，他们总是落后于海滨人。当山地人学会了新的舞蹈时，海滨人总要耸耸肩膀，不以为然地提醒他们这种舞蹈的一部分——比如那种漂亮的龟甲头饰——由于可怜的山地人没钱买而依然留在了海滨。然而，世世代代的山地人仍然省吃俭用地买进这些可爱的东西，他们不是以个人名义，而是以村寨的名义买进。因此，寨子里的每一个成员都可以唱新歌、穿新式衣服。

总之，阿拉佩什人认为靠近海的地方就是幸福的源泉。的确，早先山地人到海边晒盐，曾遭到好战的海滨人的袭击，至

今宿怨尚未消释。但是，山地人把主要兴趣放在舞蹈上，他们称海滨村寨为“母亲村寨”，而把坐落在腹地的村寨称为“女儿村寨”。在母亲村寨和女儿村寨之间，由纵横交错的小路连接，这些小路形成三个主要的道路网，分别称它们为“儒艮路①”，“毒蛇路”和“日落路”。沿着这条路，舞蹈艺术引进来了；沿着这条路，那些孤独的路人可以安全地从一个世交的商人朋友家去另一个朋友家。在这些朋友之间存在着非正式的礼物交换，山地人得到的是石斧、弓箭、篮子和贝壳装饰品，海滨人得到的则是烟草、鸟羽、罐子和网袋。尽管交换物都是人们日常生活的必需品，但所有交换都以自愿馈赠为形式。从来没有人费心思反复权衡得失，也没人催讨和威逼，在我们与阿拉佩什人共同生活的日子里，我从没发现也没听说由于交换礼物而引起的争吵。由于山地人除了有一些盘子、未装饰的网袋、粗糙的椰子壳做成的勺子，以及连他们自己用都不适合的木枕头外，他们没有剩余的烟草和自己的工艺品，因此为了回赠他们从海滨人那里收到的东西，又不得不接受平原人的烟草和工艺品。山地人通过这种途径得到一些可以用以交换的必需品。一般说来，他的赢利是从运输中得到的：山地人往内陆方向走去接受平原朋友的一个网袋需要一天时间，然后他往回返把这个网袋送给一个海滨朋友，这需要两天时间，于是网袋在海滨就是稀罕物了。阿拉佩什人称这是一种“走路赢利”的职业，对此男人们表现了不同程度的兴趣。然而这种约定俗成的方式是如此随便、如此非正式和充满了友好的气氛，以致人们经常会做一些与利益毫不相干的义举，象一个海滨人翻山越岭

①一种水栖哺乳动物——译者注

到山上来接受网袋，而不是在海边坐等他的山地朋友送下山来。

由于海滨是快乐、新奇和丰富多彩的象征，因此，对山地人来讲，在最远一座山背后的那些平原地区也有特定的含义。虽然山地人和平原人具有共通的语言，但是性格和外表却是那样的截然不同。山地人瘦弱、小小的脑袋、稀疏的头发；而平原人则矮胖、敦实、大脑袋，在冷酷的、刮得干干净净的下巴底下留着一撮胡须。他们的武器是长矛，而不象山地人和海滨人都使用弓箭。平原男人赤裸着身体，在这些充满了嫉妒之心的男子们保护之下的妇女也是一丝不挂，直到结婚才穿上最小的围裙。当山地人观察海滨人以获得新的灵感时，那些定居在平原上的阿拉佩什人则向它的邻居阿贝兰（Abelam）部落——占据着大片塞皮克盆地不长树的草原，一群以猎取人头为快乐并酷爱艺术的人——学到了许多东西。平原人从阿贝兰人那里学会了怎样建造三角形高大庙宇的方法。这种庙宇足有70—80英尺高，矗立在大寨子的方形广场上，尖而陡的屋脊，正面漆着绚丽的色彩。平原阿拉佩什人同阿贝兰和其他平原人一道，都喜欢要弄巫术，以此来恐吓他们的山地和海滨的邻居们。

平原阿拉佩什人完全与海隔绝，他们的周围都是敌人，而他们要靠蛤壳（货币）购买烟草和工艺品，以此同阿贝兰人做生意，从他们那里引进网袋、刻着火鸡图案的匕首、长矛、面具和舞蹈道具。蛤壳是从沿海弄来的，因此，能够安全地通过山地得到蛤壳对于平原人至关重要。由于深谙巫术，他们带着傲慢、轻蔑的表情，有恃无恐地穿越山区。平原的巫师们相信，身上带着一点受害者的扔弃物，无论是一片吃了一半的食

物，还是一条穿过或用过的树皮布，当然最好是一小点生殖器的分泌物，他们就足可以使受害者衰弱或者死亡。当一个山地人或海滨人对他的邻居发脾气时，偷一块他的“污物”[1]送给巫师，这个人的命运就永远被攥在巫师的手心里。引起偷盗“污物”的争吵可以平息，但是，“污物”却依然在巫师手里。由于巫师掌握着许多山地人的性命，他可以毫无惧色地招摇过市，而且他的兄弟、表亲、他的儿子甚至他表亲的儿子都可以安全地通过山区。由于巫师总是把得到的“污物”小心地保存在有魔力的火中，山地人想到此就惶惶不可终日，为此他们不得不一次次为平原人的勒索付出代价。当这种最初的误会过后几年，受害者死了，而这种死亡仍然归罪于山地人没有满足平原人的勒索，或者归咎于怀有新的恶意的匿名敌人又给了巫师新的“污物”。因此山地人时刻生活在对敌人的恐惧中，而忘记了正是他们的亲戚或邻居给了巫师这种权力。因为巫魔作祟的可能性，因为很容易捡到啃得一半的鼢鼠骨头，然后藏在装有什物的袋子中，也因为亲戚和邻居偶然会做出令人恐惧和恼怒的事情，“污物”才不断落入巫师的手中。阿拉佩什人认为，如果没有巫师，如果巫师也不经常东奔西窜、搬弄是非、煽风点火，如果他们不向山地人暗示报复是多么容易，就不会

[1] “污物”(dirt)一词是巴布亚、新几内亚等托管地使用的皮钦英语(pidgin English)，意思是“耍弄巫术时可以利用的残骸”。阿拉佩什人把这种残骸分为两类，一类包括食物残渣、烟蒂、甘蔗头等，他们用“外部的”、“身外的”等形容词修饰它们；另一类包括任何从人体上游离出来的东西，这些东西可以使人感到它同人体的某种密切联系——汗液、唾液、精液、阴道分泌液均属此类，除了婴儿，所有人体的排泄、分泌物都包含其中——这类残骸用一个特殊的词表示。阿拉佩什人认为给这些分泌物冠以恰切的词汇实在令人作呕，因此保留皮钦英语的词汇来表达这类东西无疑是对他们的自尊心的一大满足。

有巫魔引起的死亡。他们甚至问，当山地人和海滨人知道了实际上根本没有致人死亡的魔法时，情况又会怎么样呢？

不仅疾病和死亡，而且所有不幸，打猎时的意外、房子起火、妻子的背叛，所有天灾人祸都被说成是由于平原人恶意要弄巫术而引起的。制造这些小的灾难，巫师都不需要受害者本人的污物，他只要用烟熏一下他人的"污物"，同时嘴中默念恶毒的咒语就可以达到目的了。

如果没有海滨人，就没有新的快乐，没有令人激动的新事物，就没有山地人罄其有限钱财换来的、能引起几天兴奋的小玩意；如果没有平原人，也就没有恐惧，人们就会在平静和安逸的生活中，逐渐地衰弱枯朽、牙齿脱落、步履蹒跚，直至寿终正寝；既没有激情，也没有骚乱，任时光流逝、物换星移。但是，这些来自平原和海滨的影响给山地安宁的生活平添了一些冒险色彩。山地是如此贫瘠，没人会妒羡他们的财产；这里是如此清苦，也没有军队会侵略这里，掠走他们的食物；这里险象环生，生活在这里的人们除了困苦和艰难别无其他。

当这些阿拉佩什人感到正是这些外人给他们带来了欢乐和痛苦时，他们反而不觉得自已受到了坑骗和迫害，受害者也懵然不知自已处境的悲惨和不公。相反，他们把所有生活都看作一种冒险，一种在万物复萌、孩子发育中、家畜逐渐长大中、山芋、甘薯、椰子、西谷收获中的冒险。他们忠实、小心地遵循着使万物生长的所有规律。到了中年，在他们含辛茹苦地带大了孩子并为孩子未来的生活种植了足够的椰子树之后，他们就心满意足地告退了。这种支配万物成熟的规律非常简单。在这个世界上只有两样东西是不能共存的：所有与性和妇女生育功能有联系的事物；所有与食物、生长、男人打猎和田间劳作

（他们把这些归功于超自然的帮助，以及男性血的纯洁、对生长物的滋养）有联系的事物。这两种事物间的太密切的接触是要绝对禁止的。每个孩子的责任是成长，每一个男人和女人的责任则是守护这些规律，以使孩子们靠着食物的养育而长大成人。男人们同妇女们一样，把这种守护的责任全部承担起来。可以说，山地男人的角色和女人的角色无异，都是母性的。

# 第二章

## 一个合作的社会

阿拉佩什人的生活是围绕着这样一个核心内容而组织的，即尽管男人和女人在生理和潜能上存在着差异，但他们都在共同的事情上倾注了满腔的母性之爱，如珍爱孩子、把精力放在下一代人身上而不顾自己。人们生活在这样一种文化中，在这里男人和女人为共同的目标做不同的事情。人们并不期望男人同女人精神上的动力同出一源，如果给予一个男人更多的权力，只是因为他必须承担这一不幸的重负。在这种文化中，如果女人被排除于某些仪式之外，只是因为女人自身的原因，而非人们有意借此抬高男人的地位。这里的男人拚命地苦干，生怕那些笼罩着神秘色彩的危险会突然降临，祸及其妻子和尚未出生的胎儿的生命。在这个社会中，男人整日为责任、领导、抛头露面，以及由于强加给他的艰巨责任所带来的重负所累。他们忧心忡忡，无以自拔，一旦他的长子长女长大成人而自己也已步入中年，他就处心积虑地设法从这些责任中解脱出来。众所周知，我们文化所依赖的亘久动力是侵犯性、主动性、竞争性以及占有欲。为了了解一种社会或文化怎样以回报别人关心及关心他人需求来替代这些我们所熟视的动力的，有必要详

细地讨论阿拉佩什社会的组织形式。

这个社会中没有政治单位。一群村寨构成了聚居地，而每个聚居地及其寨子都有其自己的名字。名字有时在节日的庆典上提到，有时则成为一个地方的代名词，但这些聚居地本身并没有政治组织。婚礼、庆典和偶尔的半敌对冲突会越过聚居地边界发生。从道理上讲，一个村寨的居民具有一个共同的父系祖先，每个寨子各有一个名字以示区别。这些同一父系传下的大家庭或小型氏族拥有自己的猎场和土地，在他们猎场的某处或在干涸的河床上的水坑，或在一处流沙层，或在一处飞流直下的瀑布，——居住着他们的神祇——玛萨徕（Marsalai，一种超自然物，它有时以稀奇古怪颜色的蛇或蜥蜴出现，偶尔也以某种大动物出现）。在玛萨徕居住地的周围，沿着祖传土地边界居住着氏族的亡灵和氏族男人亡妻的鬼魂。人们相信这些女人死后仍同她们的丈夫居住在一起，而不是回到她们婚前的氏族去。

阿拉佩什人从不以拥有祖先的土地而自傲，他们只是认为自己属于这一土地。他们从不为保护自己土地所有权而骄横地排斥所有后来者。土地本身以及猎物、树木、西谷，特别是面包树都属于祖先的灵魂，这些财产无不带着祖先护卫、珍惜它们的印记。对于祖先的感情和态度，玛萨徕是一个关键之点。玛萨徕既不绝对是，也非绝对不是同一个祖先——阿拉佩什人对此置之漠然，并不打算弄清这个问题。玛萨徕对某些宗教礼仪的禁忌尤为敏感，他厌恶行经期的女人，厌恶孕妇和刚刚同妻子性交后的男人。对于这样的冒犯他是不会轻易宽恕的。如果不用猪獠牙、槟榔壳、盛西谷的容器、芋头叶子等祭品安抚他的话，他会令女人或未出世的胎儿患病或死去。一个祖先的

灵魂会化作一只鸟或一只蝴蝶，吸去祭品上的精髓，然后翩然飞去，此后人们才会相安无事。鬼魂们都居住在这片土地上，一个男人走上祖传的土地时要高声宣布自己的名字及同祖先的关系。他们口中念念有词："是我，你的孙子，我到这里来砍一些木桩，我们的房子需要修理。请不要拒绝我的到来，也不要拒绝我砍树木。在我回家的路上，请你为我披荆斩棘，开出一条归去的坦途。"即使他一个人单独在祖先遗留的土地上，他也必须这样做。更多的时候他和一个同他祖先关系不太直接的人一起打猎或开垦园地，这个人或是他的亲戚或是他的姐夫等等。这时他要这样向祖先介绍："祖父你看一看吧，这是我的姐夫，他同我一起来到这里，就象对待您的孙子一样地对待他吧，他是一个好人。"如果忽略了这一预先的通报，说不定会有一场飓风吹倒这个粗心人的房子，一场山崩会毁坏了他的田地，总之一场灾难是无法避免的。而这风、这雨和山崩是玛萨徕用以惩戒那些对祖先失敬之人的手段。这里的人们在欢迎一个生人到来时，从来不以土地的主人自居，也不会因为土地归他所有而傲然地、随心所欲地砍伐哪怕一棵树木。

在一个邻近的山顶上，阿利匹内格利寨（Alipinagle）人丁不旺，到下一代已没有足够的人占领那片土地。阿利托亚（Alitoa）的人们叹惜道："唉呀！可怜的阿利匹内格利人！倘健在的这些人们故去后，谁来照看这片土地，谁来在树下乘凉呢？我们必须让他们收养一些我们的孩子，这样，当我们死去后，土地不至无人耕种，树木不至无人看护。"当然，这种慷慨举动的实际结果会使孩子们处于更为有利的地位，但是人们从未这样强调过这件事，人们根本就没有土地占有的概念。这里只有一家人具有占有的概念，人们认为他们的态度不可理

解。盖鲁德（Gerud）是一个受人欢迎的占卜师，也是其家里的长子，在一次集会上为一个人偷窃新来人的"污物"行为开脱时，他提出此人之所以这样做是因为妒忌那个新来者的孩子，恐其将来会分享他的猎场，而其他居民则认为他的推理荒唐得如同疯子。当然，人应当属于土地，而不是土地属于人。和这种观点相关的一个看法是个人并不一定属于他所住的地方，一个氏族的成员往往不住在祖先留下的土地上，而是住在表亲或姻亲的村落。这里没有政治组织，没有任何固定的和专横的社会章程，然而人们仍能自觉地做到这一点。

就象有自己的居住地一样，人们也有自己的土地。阿拉佩什人的农活分为两种：种植芋头和香蕉。男人负责最初的清理工作，砍倒树木及插修篱笆，女人则专司种植、除草和收获。另一种农活是种植甘薯，除了一小部分除草及搬运收获物的工作由妇女帮助外，其余所有工作都由男人完成。在新几内亚境内的其他许多部落中，土地的清理、围垦都是由夫妻单独完成，有时未成年的孩子也帮一把，只有在收获时可能邀上其他亲戚帮忙。这样，新几内亚的土地变成了私人的财产，就象他们所居住的房子一样。唯其土地属于私有，故这里还经常作为夫妇交媾的场所。为了修理篱笆上的破洞以防灌木丛中的野兽闯入地里，夫妻可能会每天跑到田地里去。阿拉佩什人所处的地理环境使得他们的耕作方法极为实际。由于路远而且很难行走，人们常常要在自己的地里过夜，因此他们在地里修建一些小茅屋，这些茅屋不遮风寒，摇摇欲坠，住在里面很不舒适，但他们认为不值得花大量的人力物力修建只用一年半载的屋子。陡峭的山坡常使篱笆围得不尽人意，猪也总是闯入耕地饱享口福。食物既少又差，生活在这种艰苦贫穷中的人似乎应当

有很强的占有欲，并且会倾自己全部的力量侍弄自己的土地。然而，阿拉佩什人却发展了一种与众不同、有悖常理的法式，尽管这种法式既费时又费力，但有利于造成一种和睦相助的气氛。阿拉佩什人认为这种和睦的合作关系更为重要。

一个人同时种植几块土地，每块土地的合作者都不是同一群亲戚。在这块土地上他是主人，但在其他地方他则是客人。每块土地一般有三至四个男人及一两个妻子在一起劳作，偶尔主人的女儿也会帮忙。他们在一起围篱笆、除草、收割。农忙时，他们晚上还要在一起过夜。他们拥挤在一间破茅草棚里。雨夜，雨水透过破烂的屋顶滴在这群劳碌了一天的人身上。这种合作劳动的群体是不稳定的。有些人无法忍受坏收成带来的饥馑，而责怪合作者不尽心力，故在来年又去寻觅新的伙伴。对土地的轮流垦植[①]往往造成这一年种植地点远离上一年合作者的家。但是每年一个男人收获的食物并不只限于他所直接控制的一块土地上，而是分散在其他许多地方。这些由其祖先灵魂荫庇、由其亲戚掌管的土地散布在四面八方。

这种劳作安排会有几种结果。由于从不同时种植两块土地，阿拉佩什人缺乏“时间紧迫感”，而这一点正是甘薯种植农的特征，所有的甘薯园地都是需要同时种植的。阿拉佩什人的劳动方式是几个人一起清理和圈围一块土地，然后再分头去和别人合作去清理和圈围其他土地，最后再一块地一块地收获。采用这种耕作方法倒不是客观上需要如此。清理时，他们只是剥去树皮、砍掉大树的枝叶，让作物充分地吸收阳光。清理后的土地远远望去，白色的树干在深绿色灌木丛的反衬下发

①即轮垦制农业。当一块土地地力耗尽后，让其荒置一段时间，尔后重新垦植。——译注

出耀眼的光，宛如林立的群魔一般。篱笆是用十多岁孩子就可砍倒的小树围成的。他们之所以这样劳作，是因为人们喜欢享受集体的快乐。男主人总是想方设法搞到肉来犒劳帮工的客人。因此，人们在山间上上下下，穿梭不停，在这里除草，到那里用木棍支撑藤蔓，又在另一处收获。人们被先后到达收获期的田地召唤到一处又一处。

从椰果树的种植方式中，我们同样可以看出这里的人缺乏个人主义的观念。一个男人为他年幼的儿子们种植这些树，但他并不种在自己的土地上。他会带上一颗发芽的椰果走上四五里路，然后把它种在他叔叔或姻兄房前的台阶旁。一项对寨子里所种植的棕榈树的调查揭示了令人大惑不解的现象，所有者大多数不住在本寨，而且这些树同这里的村民没什么联系。同样，以朋友相称的男人会在一起种植西谷树，他们的儿子们因此而结成一个劳动集体。

人们也从不单独去打猎，而是和同伴一起去，有时是兄弟，有时是表兄或姻兄。猎场附近的灌木、鬼魂和玛萨徕属于这两三个人中的一个。不论主人还是客人，谁先看到的猎物就归谁，这中间唯一所需的技巧就是不要比旁人更多地发现猎物。一个人若是总声称自己第一个发现猎物，人们就会让他单独去打猎。而这种人往往具有落落寡合的性格，并且可能成为一个非常好的猎手。苏玛利（Sumali）就是这样一个人。尽管他的猎技高超，但在合作的事业中却得不到尊重。正是他的儿子曾经占卜预言其父在猎场上的这种吝啬会导致可怕的巫魔作祟。后来，苏玛利的房子果然在一场大火中烧毁了，而他自己却认为这场火灾是遍及土地的妒忌对他的报应。他的陷阱总能比别人捕获到更多的猎物，他的猎技最高，他的箭射得最

准确，但是他得单独打猎，至多只能同他年轻的儿子们一起打猎。即使这时，他也象同生人一起打猎时一样，显示着他的高超本领。

建房子时也是如此。房子非常之小，实际上无需合作劳动，一座新房子是用几座坍塌房屋的旧材料合盖而成的。人们推倒老房子，再换一个方向重新翻盖。他们从不把椽子截成一样长，如果旧的房梁比现在的房梁长，考虑到今后可能要建的房子，人们也不会把它锯短。除非是仅此一人，否则，这里没有人会单独建房。一个人打算盖房时要把他的计划公之于众，有时还会为架房梁举行一个小型宴会。于是，他的兄弟、表兄、叔叔会时刻挂记他那未完工的房子。当他们外出时会随手收集一把捆房顶的藤蔓或采集一束西谷叶，等到下次他们途经建房者的住处时，正好捎去这些材料。渐渐地，在漫不经心中，在随时随地零星投入的劳动中，这座房子就建起来了。

所有这些日常的耕作和打猎活动，其松散合作的组织形式意味着没有一个人在若干小时甚至几天的合作中会成为自己行动计划的主人。如果说有人能作自己计划的主人，那末，女人比男人更能周密地计划和支配自己的行动。她们至少知道每天的饭菜、柴禾和水的必需量。男人们要花费十分之九以上的时间在他人的田地干活或参加别人发起的打猎。人们很少为自己提出一项计划，即使偶尔提出也是畏首畏尾、羞愧难当。

上述这种特点是缺少政治组织的一个重要因素。在这里所有的人都养成了对别人的计划一呼即应的习惯，轻微的督促就可使一个懒人参加合作。领导的存在会在这个社会中引起另一个问题，即一个人的侵犯性会同另一个人相对抗。如果有一个重大问题需要决策（或许是村落间的争吵，或许是对巫术的控

告），那么结论是在一种平静、间接、万无一失的方式中得到的。例如，一个年轻人发现一只属于远处村寨的迷途的猪闯入了他的田地。猪是入侵者，肉又极为匮乏，他想杀掉它，但这样做明智吗？作出决断需要考虑到一系列与失主有关联的问题：宴请之事是否还悬而未决？订婚仪式是否还未准备妥当？自己这一群人中是否有人在举办某一仪式的计划中需要失主的帮助？在这些问题面前年轻人束手无策。他到哥哥那里去请教，如果他哥哥不反对把猪杀掉，他就再去找另一个年长的亲戚去协商，最后一直要禀告给年纪最大、最受拥戴的人（这样的人在一个150—200人的居住地大概有一两个）。如果这位重要人物同意了，这只猪便是必杀无疑了。然后大家饱餐一顿。那位年长的人不会斥责杀猪的人，所有的人都会为这种合法的强盗行为辩护。

在阿拉佩什人中人们实际上不知道什么是战争。这里没有猎取人头的传统，没有人欣赏以炫耀勇敢或男子汉气概而杀人的行为。的确，当人们回避那些杀人凶手时，他们也整日惴惴不安。人们总要为一个新的杀人者举行赎罪仪式，因此，他们在感情上对谋杀者和在战斗中杀人者并没什么本质上的差别。这里没有为勇敢功绩而设的勋章，只有一点可供战场上作战的人们防身的魔法：从其父辈的尸骨上刮一些土，然后就着槟榔果、魔草一起吃下去。尽管真正的战争、有组织的远征掠劫、耀武扬威地征服和讨伐都不存在，但村子之间的吵架和冲突时有发生，起因主要是为了女人。这里的婚姻制度就是如此，甚至最无耻的女人私奔（不论她是否订婚）也被说成是诱拐。因为诱拐乃是对另一寨子的极为不恭的干涉行为，所以必须进行报复。这种以牙还牙的报复欲在阿拉佩什人中是很强烈的。他

们不要求更大的而是只求绝对对等的报复。他们认为引起冲突是件不幸的事故。诱拐的确系婚姻不合所致，此乃再缔良缘，而并非是不友好的干涉行为。人们对猪的态度也是如此，人们试图把猪养在家里，一旦猪走失了人们则认为是一个很严重的事故，更有甚者，如果猪还被别人杀掉，那就更应当报复。

上述村落之间的冲突都是由气愤的责问开始的，受损害的一方虽然武装着自己，但并没摆出要决一雌雄的架势，他们结队来到侵犯他们利益的人住的寨子，于是就拉开了斗殴的战幕。侵害他人的一方可能为自己的行为辩解并请对方原谅，否认他们知道有关私奔的事情或者抵赖说他们不知道猪是家养的，他们会狡辩说猪的尾巴又没有被割掉，谁知道它不是一只生活在灌木丛中的野猪呢？还有其他七嘴八舌类似的争论。如果受害的一方只不过是以示威出口恶气，争吵就会在粗言恶语声中结束。或许，这一争吵会由斥责发展成相互侮辱，直到易动怒和脾气暴躁的人抛出他的长矛。但这仍不是交战的信号，每个人都集中精力注意长矛落到对方什么地方（人们从不掷长矛去杀人），以及对方谁是第一个回敬他们长矛的脾气最暴躁的人。在这种互掷长矛的过程中人们轮流记下这些情况。人们总是强调每一次报复都是为了一个确定的对象；“于是亚比尼基（Yabinigi）抛出长矛，正好打在我表兄的腰上，看到表兄受伤我一时怒起，马上扔出我的长矛打在亚比尼基脚踝上；接着亚比尼基的舅舅看到外甥受伤气愤地向我抛出长矛，但没有打中……”等等。互掷长矛的目的在于轻伤对方而不是杀死对方。这种互掷长矛一直要进行到某一人受到重伤才停止，进攻的一方也随之马上撤走。以后人们通过相互交换指环恢复以前的和平，每一个人都要送给被自己刺伤的人一只指环。

如果某个人在冲突中不慎被杀死，人们会尽一切努力去否认故意杀人。他们会说，杀人者之所以失手完全是平原人施了巫术。通常，双方阵营中都互相有亲属关系，当然没人愿意杀死自己的亲戚。如果死者是一个近亲（如亲叔叔或亲表兄），人们关于因巫术而非故意的假设就成了一种大家默认的结论，因此，人们对凶手表示同情并准许他同其他人一起表示他对死者的哀悼。如果死者是一个远亲，有意伤害的可能性就比较明显，杀人者也可能要逃往另一个寨子。尽管人们可能会交给平原人一些钱财，恳求他们设法施用巫术将其置于死地，但至少不会有血案接着发生。一般来说因巫术致死也要诉诸巫术来报复。当人们处理这类事件时，他们对于发生同一聚居地杀人案或在短距离内杀人的报复行为会觉得反常、费解、不可思议。在一场争斗中受伤的人也要进一步受到处罚，他要补偿他舅舅、表兄和自己流的血。因为任何人的血都来自其母，因此这都属于母系家族的财富。舅舅有权放出其外甥的血，只有他有资格切开外甥身上的一个疖子，也只有他才能划开外甥女的皮肤。因此以任何方式受伤的男人不仅自己本人受痛苦，而且也要影响到他的财产：无论在何种场合的受伤，受伤者本人都要对此进行补偿。这种处罚还扩展到打猎时受的伤或者其他某种令人羞耻的事件上。

阿拉佩什社会的总原则是要处罚那些不甚谨慎而卷入任何一种暴力行为或令人难堪的场合的人，处罚那些因粗心大意而在打猎中受伤的人，处罚那些过于愚蠢而在公众场合遭到妻子嘲笑或责骂的人。这个社会中由于不习惯用暴力行为，所以总是设想他人都是温良并乐意与他人合作的，并且时时表现出对悖于这种信条之人的惊诧。这里不存在某种条例用来惩罚诉

诸武力的人，但人们觉得完全能够迫使那些因愚蠢和粗心而喜欢寻衅滋事的人循规蹈矩。在不甚严重的冒犯场合，如一个人参加了争斗，其舅舅就会义正词严地要求赔偿。因为可怜的外甥毕竟是受了伤，流了血。但是，换一种境况，如果他是卷入了一场同其妻子或者同一个曾经侮辱过他的年轻亲友不光彩的公开争吵，这时一个村落或几个村落的男人们就会在其舅舅，这位处罚的合法执行人的怂恿下行动起来。这些人吹起神圣的长笛〔吹奏长笛的声音代表塔姆巴兰（tamberan）的声音，塔姆巴兰是一种超自然的怪物，人们祭祀的保护神〕，在夜间汇集到冒犯者的房子周围，在其门前扮演他和他的妻子；闯入房中，在地上乱扔树叶和垃圾；砍倒门前的槟榔树，然后扬长而去。如果这个人在本社区越来越不受人尊重，如果这个人不合作、发脾气，或者热衷于要弄巫术坑害他人，人们可能会用水熄灭他的火种，这等于说他们希望不再见到他，至少在一个月内是这样的。在这种情况下此人就会感到无地自容，逃到其亲戚家里，直到他能有一只猪用来宴请其四邻以示悔过自新，他才重返家园。

但寨子里的居民对亡命之徒却束手无策。这种人令其同伴们望而生畏，他常以烧毁自己的住房、捣毁自己的所有东西、远走高飞相要挟，以达到自己的目的。他们的亲戚和邻居由于惧怕恳求这个狂暴的人不要离开他们，不要抛弃他们，不要毁坏自己的财产，千方百计地满足他的要求以期太平无事。这是因为阿拉佩什人的全部教育使他们倾向于尽可能把狂暴行为降低到最小限度，并且他们在把握暴力事件的动因方面也有所失误；为维护秩序，社会惩戒的是那些引起冲突和在暴力行为中受伤的人，而不是那些真正的行凶作恶者。

由于所有的工作主要依赖友善合作，小冲突也几乎是无组织的，因此社会对领袖人物的需要就只限于在举行大规模的仪式时。如果没有领袖，阿拉佩什人照样可以过着虽半饥不饱却能自得其乐、歌舞升平的日子，只是没有了令人激动的仪式庆典。阿拉佩什人所考虑的社会管理问题不是要求限制人们的侵犯性和抑制人们的欲望，而是需要强迫少数几个干练和聪颖的人在组织激动人心的仪式中担负足够的责任、扮演领导的角色。这种强迫是违反当事人意愿的，而这种仪式要每三四年甚至更长的时间才举办一次。人们认为没有人真正想当领袖，没人有成为“重要人物”的野心。重要人物必须深思熟虑，必须负责与外寨的物品交换，必须大摇大摆地招摇过市，必须高声谈话，必须夸夸其谈他们曾做过什么以及今后要做什么。阿拉佩什人认为这一切有违他们的本性，实在是强人所难，一个正常的人但凡能够逃脱，他是不会自讨苦吃的。总之，“重要人物”是社会按某种认可方式强加于少数几个人身上的角色。

当男孩子刚满十岁时，年长的人们就开始把他们按其能够成为“重要人物”的潜力分类。天赋的能力大致分为三类：那些“耳朵和喉咙都张开的人”（耳听八方、口齿伶俐、八面玲珑的人）是最具天赋的人，他们对社会文化了如指掌，而且能够正确地表达自己的思想；那些“耳朵张开而喉咙关闭的人”（善观察而不善言辞的人），通常安静而灵慧，但生性羞怯，缺乏表达能力；最没用的两种人是那些“两耳紧闭而喉咙打开的人”（无头脑、爱絮叨的人）和“耳朵和喉咙都紧闭的人”（反应迟钝、木讷的人）。倘若发现一个具有头等天赋的男孩，人们就在他青春刚刚萌动时通过指定“布安尼因”（buanyin）或“交换伙伴”来对他进行特殊培养。这个人是从他的一个年长

的男性亲戚的布安尼因所在氏族中的年轻人中选出来的。这种关系是两个男人之间相互请客的关系，但不一定是世袭的。两人分属不同的氏族，如果是相互对立的双重性组织成员就更为可取。在布安尼因之间培养侵犯性和少见的竞争精神是一种社会惯例。当与布安尼因相见时，两人互相侮辱，互相讥笑地询问对方在生活中是否有什么打算，他是否养猪、种芋头，打猎时是否总没运气，他是不是没有商人朋友和亲属，他是不是从没举办过宴会或组织过仪式，有时还揶揄地询问对方出生时是不是横生倒养出来的等等。布安尼因关系是一项重要人物必经的严厉训练，而普通的阿拉佩什人从不指望经受这种训练。

通过对照阿拉佩什人对待交换食物和财产的态度也可以了解这种布安尼因关系的功能。对于一个把他的所用以交换和偶尔送礼的物品当成自愿馈赠品的人来说，斤斤计较是不相宜的。就象从一个村子到另一个村子作买卖一样，亲戚之间也是相互交换物品的。理想的食物分配方式是每人吃的食物都是他人种植的，猎物也是他人所获，所吃的猪肉应是从很远地方不知姓名者喂养的猪身上割下的。在这种思想指导下，阿拉佩什人打猎的目的是为了赠送他舅舅、表兄或岳父一些猎物。在这个社区内最低下的人总是独享自己捕杀的飞禽走兽，即便他捕到的只是一只不足一口的小鸟。这种人被人们认为最无道德，同他们讲理也是对牛弹琴。

在这里人们从不鼓励一个人积蓄剩余的甘薯和私自囤积良种。人们宽厚地准许任何一个取得好收成的人举办一次阿布鲁(aballa)——一种特殊的宴会，在这个宴会上他把自己的甘薯染上鲜艳的颜色摆在房外，把这些甘薯当作夸耀自己成绩的“战利品”，并当场把所有甘薯作为种子送给来客。他的亲戚

和邻居也纷纷带来自己的礼物，然后带回一袋种子。他从不会吃这些种子，甚至一直种到第四代、第五代。在这种情况下，一个人的好运气或高超的种植技术并没有增加其个人收入，而是使整个社区的良种甘薯储量得到相应的增加。

在这种对待食物和财产公有化态度，这种无竞争、不加解释、随意给予与拿取的观念背景下，布安尼因合作关系的形式就显得很奇特。在这种关系中，非常明确地鼓励竞争进取、斤斤计较。一个布安尼因不会无视别人颐指气使地侮辱他，他把主动地去侮辱他的布安尼因对手当作家常便饭。他不仅仅分享他的布安尼因的财富，还要养几口猪或设法捕杀走兽飞禽，并在公开场合带着几分炫耀姿态把这些东西送给对方。与此同时，他当然不会放过这个侮辱对方的良机，总要恶言恶语地耻笑对方无力回报。对于每一块猪腿肉或袋鼠肉他们都要仔细算帐。他们用一束椰果叶子的叶筋来记录他们的收支，并在公开吵架时相互讨债。布安尼因之间的吝啬的确令人为之惊奇。一个慷慨的布安尼因会把精心挑选的杂碎装满一篮子，遣他的妻子在宴会后偷偷地把它送给他的布安尼因的妻子，只有这种慷慨是不需要回报的。当社会生活的其他方面秩序井然时，布安尼因对这种慷慨之举的忽视也不会引起人们的非难。

于是，在这个社会形成了一套适用于男人们的规范：温良、随遇而安、善于与他人合作。在那里没有一个人会计较自己的得失，每个人捕到的猎物都同他人分享。与此同时，存在着另一种与正统规范格格不入的强化和训练，以造就一批具备特殊行为的人，毫无疑问，这种行为是“重要人物”所不可缺少的。正在接受训练以期成为“重要人物”的人，不断地感受到来自长者和布安尼因的压力。人们最初鼓励他们表现出对组

织节日宴会的责任感，最终去主持成年礼仪式或去海滨人那里引进新的综合舞蹈艺术。他们中有少数人屈服于这些压力，学着趾高气扬地走路，算计自己养的猪，种植特殊的土地和充当狩猎团伙的发起人。他们积几年的苦心以期能够满足持续一天时间的仪式需要。一旦当他最大的孩子进入青春期，“重要人物”就可以趁机隐退；他不再强迫自己端着架子走路和高声叫喊，也不再需要在节日宴会上四处寻找机会侮辱他的布安尼因；他可以在家过几天轻松日子，专心教育自己的子女，可以静下心来去垦田种地、筹备子女的婚事。总之，他这时才可以从社会公认的不相宜的、他本人也十分厌倦的这种主动竞争的生活中解脱出来。

第三章

# 一个阿拉佩什孩子的降生

一个阿拉佩什父亲繁衍后代的任务并非在使其妻子怀孕就告完结的。阿拉佩什人从没有这样一种想法——一旦最初生理上的父子关系建立起来后，父亲就可以远走高飞，可以在九个月后归来发现其妻子安全地生下孩子而心安理得。他们认为这种父亲是不可思议的也是令人反感的。因为孩子并不是母亲一厢情愿的产物，而是由父母在一段时间中共同创造的结果。阿拉佩什人把性行为分为两种：玩和工作。前者是指那些所有不会导致生养孩子的性行为，后者是指目的在于造就一个孩子的性行为，这种性行为的目的还在于在最初的几周内使胎儿在母亲的子宫内成形并得到滋养。这个过程中父亲的任务同母亲的任务一样重要，因为他们认为只有当等量的父亲的精液和母亲的血最初混合在一起，然后才会形成一个新的生命。当母亲的乳房呈现出怀孕特征：胀大和孕斑出现后，人们就说孩子——一个完好的卵已经创造成功了，它现在要在母亲的子宫内休息。从此以后，由于胎儿睡觉时不能受到干扰，需安静地吸收有益的养份，故所有的性交都被禁止。自始至终人们都强调胎儿需要一个温和安逸的环境。想怀孕的妇女应尽量停止干重

活，而有孕在身的妇女就必须忌口：不能吃田鼠肉，否则她会在繁重的劳动中死去，原因是田鼠的巢穴就筑在地下；不能吃青蛙肉，否则胎儿会突然蹦出来；也不能吃鳝鱼，否则就会流产。她绝对不能吃玛萨徕附近种植的西谷，以及为塔姆巴兰禁忌之树的椰果。如果一个女人想生儿子，有经验的女人会告诉她不要把任何东西切两半，否则只会生女孩。

人们不知道孕妇在怀孕期间有晨吐这回事。人们认为在整整九个月的时间里未出生的孩子一直在睡觉，而且母体中的孩子象小鸡在鸡蛋中一样，最初只有精液和血，然后出现手臂和腿，最后出现头。当头一旦松动，孩子就出生了。没有人懂得胎儿生长周期和确切的出生日期，直到孕妇临盆时引起的分娩阵痛人们才知道孩子要降生了。

在孩子出生的时刻，父亲是不能露面的。因为他们相信，妇女的生育功能同男人带有魔力的获取食物的功能在本质上是势不两立的。分娩时流的血与月经时流的血一样是危险的，因此孩子必须降生在寨子外面。但是，“生孩子”这个动词却被不加区分地用在男人或女人身上，他们相信在生孩子过程中男人的负担同女人的一样重，特别是在女人闭经后最初几周内紧张的几近苛刻的性行为更是把他们搞的疲惫不堪。当孩子降生时，丈夫在不远处等着，接生婆会高声喊着向他通报婴儿的性别。对于这个消息，他只简洁地回答“洗”或“不洗”。如果命令是“洗”，人们会把孩子养大。在少数场合，当出生的婴儿是女孩而且家中已有了几个女孩时，这个女婴的性命就难保了。人们不给她剪脐带，也不清洗她的身体就把她扔在一个树皮木盆里。阿拉佩什人偏爱男孩，男孩会同他们一直住在一起并给他们的晚年带来欢愉。如果已经养活了一两个女孩，

再养一个女孩就会使有男孩的机会向后拖延。由于没有避孕措施，阿拉佩什人有时就要凭借戕杀婴儿来限制人口。有时也因为食物的短缺，或因为已有了几个孩子，或者父亲已去世，人们觉得婴儿没有机会健康成长，他(她)就会被抛弃。

当清洗好婴儿并把胎衣、脐带处置完毕（人们把这些秽物放在树上的高处，以免猪吃了这些东西后会变成偷吃地里农作物的贪嘴贼），母亲和婴儿被带回到寨子里，暂时在一间小房子里栖身。这间小屋通常建在正常的居住区域之外，在阿拉佩什，处于几种特别状态的人——新生儿父母、居丧者、受伤流血的男人是不得擅入正常的居住区域的。现在，父亲开始分担妻子抚养新生儿的任务。他给妻子带回一团柔软得象法兰绒似的草，把它垫衬在小网袋里，孩子醒着的时候就以出生前的姿势吊在里面。他给她带回一颗装满清水的椰果壳，在这里面洗沐他们的孩子。他还要带回一些有特殊刺激气味的叶子以驱赶鬼怪，带来睡觉时保护发型的小木枕头，躺在妻子的旁边，用当地话说，他现在"床上有一个宝贝"。他同妻子一样全身心地投入到这种新生活之中。生命之魂在孩子胸骨之下轻轻地蹦动，一直滞留在那里直到孩子步入垂暮之年，除非恶魔施用诡计或者某个玛萨徕的暴虐的禁忌会引诱它的生命之魂，以便让它离开孩子的躯体。这一生命之魂可能来自父亲也可能来自母亲，日后人们自会从孩子的脸上通过与其父母比较看出这生命之魂源于父亲还是源于母亲。但这并不重要，生命之魂的存在才是关键。

父亲静静地躺在孩子身边，不时地给母亲一些劝告。第一天，他们一起斋戒，他们可能不抽烟、不喝水，不时地举行一些小魔法仪式以确保孩子的平安和显示他们具有照料孩子的能

力。婴儿的婶婶们是法定的看护人，她们带来一些施魔法的工具。这时，她们带来的可能是一根剥了皮的木棍。于是，做父亲的便把村里一群徘徊于茅屋外急于见到新生儿的孩子们招进屋来，并用棍子在这些孩子结实的小脊背上摩擦，然后又放在婴儿的背上摩擦，嘴里诵念着一段咒语：

我给你脊梁——
一根来自猪，
一根来自蛇，
一根来自人，
一根来自树蛇，
一根来自蟒蛇，
一根来自毒蛇，
一根来自孩子。

然后他把木棍截成六小段挂在屋中，这样做可以保证在父亲走路踩断小树枝时，孩子的脊背也不会疼痛。这时他又拿起一个大甘薯并把它切成小块，分别用寨中小男孩的名字给这些薯块命名：道伯姆高、西哥南摩亚、米第莱蒙、尼基马拉；其妻子也照此行事，不过她是以寨中小女孩的名字给它们命名：阿缪丝、亚毕克、安娅、米都安、库玛娣。其后父亲把这些甘薯块都扔掉。这样做据说会使婴儿日后成为友善和好客的人，借用邻居家孩子名字的用意正在于此。

第一个孩子的父亲处在特别微妙的位置，相比之下母亲的位置就不是这样。母亲生第一个孩子和生第五个孩子时所举行的仪式一模一样，生儿子和生女儿也一模一样。而父亲的举止要随着上述情况的不同有所改变。对于生第一个孩子的父亲，

他所处的境地同刚举办过成年礼的男孩子或第一次上战场就被杀伤的男人一样地不稳定，唯一的办法是要由一个已经生过孩子的男人将他从这种状态中解脱出来，这个人会成为他的保证人并主持举办必要的仪式。在他同妻子一起被隔绝的最初五天内，他不能用手接触烟草，不能用棍子抓搔他人，不能用勺子吃东西。五天之后他被带到一个池塘边，那里坐落着一间缀有树叶、饰满红花和用于甘薯魔法的药草的小屋，在池塘底放有一个白色的大环，礼仪中的人们称它为“鳝鱼”。新生儿的父亲和保证人走下池塘，保证人递给他另一个环。新生儿的父亲按照礼仪在其上洗自己的嘴，然后喝几口池塘水，尔后还要用这种泡着香草的池塘水洗沐全身。最后他进入水底成功地抓住“鳝鱼”，把它还给保证人。这一鳝鱼与男性生殖器有某种象征性的联系，在男孩成长和举行成年礼期间这是一个特殊的禁忌。这一典礼被人们解释成象征着在他分享了女人的生育功能之后，重新获得父亲的男性特质。然而，即使具有这样的寓意，这些概念也早已在本地人的头脑中含混了，他们认为这仅是仪式中所必不可少的细节。在父亲洗沐之后，保证人用一种特殊的白色染料涂在父亲的头上，同时还将染料涂在一个青少年的前额上，至此，作为成功地生下第一个孩子的父亲才可谓当之无愧了。

但是，他的母性任务(maternal task)还尚未完成。在以后的几天内，他和他的妻子还将举行一些仪式以便从除禁止吃荤外的其余禁忌中解脱出来。他们把烟草和槟榔果分给所有来看望孩子的人，父亲把它们分给男人，母亲把它们分给女人，所有接受礼物的人都保证今后要鼎力相助这对夫妻。于是，新生儿的幸福得到了进一步的保证。母亲还要举行一个特殊的仪

式以保证分娩的经历不会妨碍她的烹饪技艺：她用不能食用的野菜做一份模拟的蔬菜布丁，然后把它扔给猪吃。最后，夫妇回到他们自己的家中。一个月后，他们再举办一个宴会结束不沾荤腥的禁忌，同时为接生婆和在禁忌期间供给他们食物的妇女们举办一个答谢宴会。此后，父母就可以随意走动了，但在孩子会笑之前带着孩子到处走动仍是不吉利的。当孩子第一次向父亲扬起笑脸时，父母就给他取一个名字，一般是用父亲所在氏族其他成员的名字命名。

孩子的生活仍然有赖于父母不断的精心照料。父母每晚必须同婴儿睡在一起，这期间须严格地禁止性交，不仅禁止同孩子的母亲性交，如果他有两个妻子的话，也禁止同另一个妻子的性交，婚外的性交同样也是危险的。因为人们相信，在怀孕后的最初几周频繁的性交是胎儿成形所必需的，而孩子一旦降生后，父母任何一方的性接触对孩子都是有害的，这一直要延续到孩子一岁左右。如果孩子体弱多病或骨骼发育不正常以致不能尽快学步，人们就会归咎于其父母没有恪守上述禁忌。当父母决定把孩子保留下来的那天起，他们就知道养育意味着什么。做母亲的不顾丈夫的弃婴主张而坚持要保留孩子，这种行为倘若发生在玛萨徕时代（也就是传说中很久以前的时代）那是完全正确的，但在今天，毋庸置疑是一种愚蠢之举。如果没有父亲积极的配合，孩子肯定活不长。所以人们认为母亲挽救婴孩的性命无非是想看到今后父亲因孩子的夭折而产生的焦虑。

阿拉佩什人要到孩子迈出第一步后才解除对性交的禁忌。人们认为这时孩子已足够强壮，能够经受得住父母在性接触上所带来的危害。如果母亲不再怀孕的话，她会继续哺乳孩子，

一直到他三、四岁。而性禁忌的真正解除要在母亲经期隔离以后。妻子从经期住的小屋子回到家中，夫妻一同斋戒一日，然后开始性生活。如果丈夫愿意的话，这一天他可以同另一个妻子睡在一起，然后在夜间可以突然出现在解除禁忌的妻子面前，（当然，有时丈夫不得不离开妻子去远行，由于路途险峻，妻子无法陪他一同去。但人们确信，只要不是去寻花问柳，父亲的这种远行是不会危及到孩子健康的。）阿拉佩什人强烈地意识到这些禁忌在调节生育方面的作用。对于妇女来说，理想的情况是孩子的年龄不要太接近，否则孩子的生长条件就太艰苦了。因为接踵而来的孩子使上一个乳儿不得不断奶，而逐渐学会多吃固体食物。婴儿接受母乳更多地是为了寻求爱抚，寻求安全感或解除痛苦。母亲会逐渐地降低乳汁的食物功用，只有在孩子感到惧怕和痛苦时才让他返回自己的怀中，这样的训练对孩子是理想的。一旦母亲又开始怀孕，孩子可能就会在两岁时断奶。为了断奶，母亲在乳头上涂上泥，并用手势和讨厌的表情告诉孩子那是粪便。一次偶然的机会，我观察了以这种方式断奶的两个男孩子，其中一个两岁半，断奶后他转而依靠父亲，父亲承担了对他的全部照料，另一个名叫纳古尔，他才七岁便不同寻常地离开了父母，开始到处流浪，带着孤独和寂寞的心情四处寻找能替代的父母，这种方式显然不是阿拉佩什孩子所具有的特征。当然，仅由两个例子还不足以得出一个充分的结论，但我们可以说阿拉佩什父母觉得突然给孩子断奶是残忍的，有可能妨碍孩子的成长。他们认为使孩子突然陷入一种孤立无助的状态是一种罪过，这种罪过有可能改变父母和孩子之间的关系，例如，使父亲增加不必要的忧虑（比斯楚——一个幼儿的父亲就是这样），或者是对孩子

过于粗暴（库里斯对待可怜的小纳古尔就是如此）。另一方面，那些能通过严格的自我控制而确使孩子完全享受母乳的父母会觉得心安理得。这是典型的阿拉佩什父母的态度。当孩子逐渐断奶时，母亲不觉得有罪过，她会喃喃地对她健壮的三岁孩子耳语："孩子，你已经吃够了奶。看，妈妈因为喂你而衰弱了。你也太重了，我背不动你了，来，吃下这块甘薯不要再哭叫了。"

当问到阿拉佩什人的劳动分工时，他们回答：做饭、打柴、汲水、除草及喂养孩子是女人的工作；做庆典饭食、搬运猪和木料、建房、修补房顶、清理和圈围田地、雕刻、打猎及种植甘薯是男人的工作。制作装饰品和看护孩子是男女共同的工作。如果妻子有更紧迫的任务，例如没有做晚饭的青菜了，或者有一大块猪腿肉必须送到邻村去，丈夫就在家中照看孩子。他同妻子一样喜爱孩子而且从不指责他。你可能会在村子的一头发现一个孩子愤怒地嚎啕大哭而父亲却骄傲地说："看，我的孩子总是哭，他象我一样强壮。"在村子的另一头，你又会发现一个两岁的孩子痛苦而冷静地忍受着别人从他眼前拿走一件小东西，父亲同样骄傲地说："看，我的孩子从不哭，象我一样坚强。"

父亲在处置孩子的粪便时同母亲一样一点也不感为难。他也象母亲一样耐心地说服孩子用一只笨拙、硕大的椰果壳勺子喝汤。对孩子日复一日的照看、日常的琐事、孩子的恼怒、孩子莫明其妙的痛苦的呜咽，阿拉佩什男人和女人对此是一样的惬意。并且他们为这种对孩子的照料和父亲的功能而自得，当人们夸奖一个中年人长得好看时，人们会调侃地回答："漂亮吗？是吗？可惜你没有看到他生这些孩子以前的那副模样。"

## 第四章

# 对阿拉佩什人人格形成的早期影响

阿拉佩什幼儿是怎样被塑造成具有随遇而安、温良、被动人格的成年人的呢？在使孩子安静、满足、没有侵犯性和主动性，与世无争而富有责任感、热情、温顺及信任他人的早期教育中，决定性的因素是什么呢？的确，在任何一个简单、和谐的社会中，孩子们同成年人一样，表现出其父母在他们面前所表现出的人格，但这绝不是简单的模仿。这种更为微妙和确切的关系取决于喂养孩子和哄其入睡的方式，取决于训练他们、教他们学会自我控制的方式，以及对他们的宠爱、惩罚、鼓励以及最后成年人对他们评判的方式。更进一步地说，长辈们对待孩子们的方式，是影响孩子成年后的人格以及形成鲜明的性别差异最为显著的因素。只有当我们了解了阿拉佩什人的童年经历以及他们成年后对待自己孩子的方式，才能理解阿拉佩什人以及他们热情、女人气的性情。

孩子出生后的第一个月总是不离大人的怀抱。母亲出门时用一个特制的网袋把该子挂在额前，或用一根深色的布吊带把孩子挂在乳房下，前者是平原人的习惯，后者是海滨人的习惯，山地妇女两者兼用，视孩子的身体状况而定。如果孩子暴

躁易怒就用吊带，这样就能及时给孩子喂奶。孩子的啼哭是要不惜任何代价去避免的灾难，这种态度一直延续到孩子们以后的生活。母亲最感头痛的是三岁左右的孩子。这时的孩子们既讲不清楚哭的原因，用乳房哄也无济于事。孩子们常在大人的扶持下长时间地站立着，并用脚踢大人的臂或腿。结果是在会坐之前孩子们就可以稳稳当当地站立了。为了在孩子哭闹时尽快给他们喂奶，故从来不让孩子远离喂他奶的女人。孩子们在睡觉时通常依偎着母亲的身体，有时睡在母亲背后的网袋里，有时偎缩在母亲的怀抱中。当母亲坐着烧饭或梳辫子时，孩子就踡缩在她的大腿上，因此，孩子们总有一种温暖的安全感。孩子的童年只受到过两种强烈的刺激，而这都可以在他们成型的人格中看到其潜在影响。在出生后最初几周中，婴儿的洗沐是在温水中极小心地进行的，以后婴儿的沐浴就用竹水管中喷出的冰冷的泉水了。这是一个严酷、突然的冷刺激，婴儿们无一例外地憎恨这种沐浴，并且在其后的一生中都对寒冷和阴雨深恶痛绝。① 另一个刺激是当幼儿撒尿或拉屎时，抱着幼儿的人会突然把他扔到一边以防把自己弄脏。这种猛烈的动作打乱了正常的排泄过程，并激怒了孩子。故在其后的生活中，阿拉佩什人的括约肌控制能力非常差，以致经常大小便失禁。

除此之外幼儿的生活充满了温暖和幸福。他们身边总有大人陪伴，所到之处无不是舒适的抚摸和温柔的声音。不论男孩和女孩都喜爱幼儿，因而总会有人抱他们。当母亲到地里干活时，总是带着另一个孩子一起去，把幼儿交给他（她）抱着，

①我并不假定阿拉佩什人不喜欢阴雨和寒冷完全是、或者主要是由于早期的这种习惯所致，但有趣的是德昌布利婴儿都是在温暖的湖水中洗浴，水温即使日落之后也不会令人感觉寒冷。在德昌布利没人厌恶淫雨，相反，他们可以淋着雨充满快乐地走一整天路。

母亲从不会让幼儿独自躺在一块树皮上或吊在网袋中。如果小保姆是男孩，他就会用手臂抱着孩子，如果是女孩，她则会用一个袋子把孩子背在背上。

孩子会走以后，平静的生活节奏会发生变化。母亲嫌带着幼儿到远处的地里干活未免过于累赘，而且孩子也毋须时刻吃奶了，于是，当母亲去地里干活或打柴时，就把孩子交给父亲或其他亲戚。她常常在孩子发泄不满的哭喊声中及时赶回来，为了补偿，她坐下给孩子吃一个小时左右的奶。开始时母亲只离开一小时左右，然后是一小时的哺乳，随着孩子的长大，喂奶的间隔越来越长，直到孩子三岁左右母亲就可以离开孩子一整天，让孩子吃一些其他食物，翌日，她再照看孩子一整天——她坐着把孩子放在腿上，只要孩子愿意就让他吃奶，他一边吃一边戏耍母亲的乳房，慢慢地孩子从中重新获得了安全感。这种经历使母婴都感到非常快乐。当孩子长到不满足戏耍母亲的乳房时，母亲就会在哺乳时加进新的动作满足孩子。她用乳头在孩子嘴里轻轻晃动，吹孩子的耳朵，戏耍地拨弄孩子的生殖器，或在孩子的脚心搔痒。孩子们则玩弄母亲和自己身上的小花纹（文身），咬住一个乳头时用手玩另一个乳房，玩弄自己的生殖器，并长时间地咂弄母亲的乳头。于是，供给孩子营养的整个过程成为孩子身体各部分感受爱抚的方式以及感情高度交融的时机。虽说使幼儿全身穿上衣服，并塞给他一个又凉又硬的瓶子，强迫他喝奶然后入睡，使母亲有机会放松一下酸疼的手臂是不成问题的，然而，对母婴来说哺乳无疑是一种长时间令人愉快、有高度吸引力的游戏，正是在此过程中建立了一种终生难忘的温情。

随着孩子的长大，他学会了在母亲长时间不在身边时用新

的玩要方式替代抚弄母亲的乳房。他学会了吹鼓自己的嘴唇，这种习惯是从大孩子那里学来的，它可以排遣孩子的孤独，使他从饥饿中暂时得到解脱。非常有趣的是阿拉佩什小孩从没有不停地吮手指的习惯①，而是用一切可以想象的吹鼓嘴唇的方法代替。他用拇指、食指或中指翻自己的上唇，鼓起两腮用手掌连续地拍打，发出噗噗声，用舌头去拱下唇、舔手臂和膝盖。大孩子掌握的一百多种吹鼓嘴唇的方法也慢慢传给了这些幼儿。

这种嘴唇游戏是连结孩子情感生活和行为的主线，它把在母亲柔软手臂中体验到的安全感和围在火边同大孩子一起度过安谧宜人而又漫长的夜晚连在一起，最后同一种满足、无特定性别性格的生活连在一起。阿拉佩什人把吹鼓嘴唇看成是童年的标志。当孩子们讲了过份早熟的话时，就会被警告事后要用嘴唇吹出噗噗声，才不会过早地白头发。男孩子最先由成年男人告知停止吹鼓嘴唇，同时准许他们嚼槟榔或吸烟，以使长期习惯于刺激的嘴唇不会闲得难受，而女孩子则被准许吹鼓嘴唇一直到她作了母亲。不难发现，这同人们认为女人比男人成熟得慢的观念是一致的。

当孩子还蜷缩在母亲大腿上的时候，她温暖和热情的关注就为孩子建立了对世界的信任，建立了对食物、狗、猪及人的宽容和欢迎的态度。当孩子吃奶时，母亲手中拿着一块甘薯，温柔地哼着歌谣："快吃吧，快吃吧，好吃的甘薯，小甘薯，小宝贝……"当孩子的嘴离开奶头时，就在孩子的嘴中放一小块甘薯。当一只狗或一只猪跑到母亲身边时，孩子的皮肤和狗

①在多数原始人中没有吮手指的习惯。这个习惯可能是在新生儿最初生活的几个月形成的，这期间原始人的婴儿一哭就吮手指。

的皮毛相摩擦，母亲会轻轻地摇晃孩子，嘴中哼着："好宝贝，好小狗，好孩子，好小狗……"同样，孩子的所有亲属都非常信任孩子，所言所语都给孩子带来幸福的满足。当幼儿尚未能听懂母亲所说的话时，母亲就开始在孩子耳边念叨："这是你另一个母亲，看看你另一个母亲。她是好人，她给你带来吃的，她笑了，她多么善良。"这样，在潜移默化中就完成了使孩子消除疑虑的训练。在这当中孩子们的行动是在母亲的强制下进行的，有时几乎违拗他的感觉。所以当一个两岁小孩尖叫着从我——一个不同肤色的陌生人身边跑走时，他的母亲为使他从恐惧中平静下来，会坚持说我是孩子的姨姨，或说是他的姑母，或说是他的祖母。这样，这个由于害怕而气喘吁吁的孩子会平静地坐在我腿上，仿佛又重新回到了一个安全的世界。

没有任何强迫孩子接受的等级观念，人们只是适当地提醒孩子在行为举止上要注意年龄上的差异和顺序。因此，当孩子给祖父办事时，大人会吩咐他要比给父亲办事更卖力些。这会使孩子陶醉于另外一些温和、成功及满足感之中。他的祖父会说："现在，我已是子孙满堂，可以在家享享清福了。"人们还会经常提到第二或第三个孩子，"看，老二吃得多好，老大在玩他的零食。"或说："老二现在干活了，老大在家里闲坐着。"这种关于孩子在家中位置的评论以及关于兄弟长幼相对位置的评论，起了强调这唯一差异的作用；使阿拉佩什人对这一点给予了足够的注意。另外，孩子学着信任、热爱及依赖每一个他所遇到的路人，他可以称任何一个人为叔叔、兄弟、表兄或给任何一个女人冠以类似尊称。因为这些称呼使用的范围很广泛，辈份排行的区分十分模糊，甚至年龄上的差别也混淆

不清。怀抱中的小孩就已习惯于别人轻轻拍着他的两腮称他为“我的小爷爷”或“我的小胖叔叔”。这种关系由于阿拉佩什人偶尔准许男人称呼同辈中排行最大的为“叔叔”，老二为“祖母”，老三为“儿子”因而变得更加含混。具体称呼有赖于当时人们对待他们的关系而定，一个男人可能称一个女人为姐姐而称她的丈夫为祖父。在这个世界不存在受同辈表亲或联姻亲戚之间关系支配的特殊行为，没有一个人会因其他人在场感到羞怯；在这个世界上所有关系都带有相互信任、交流情感的色彩，带有赋予食物、合作、共享生活的信念。自然，孩子们也就很难对各种关系做出精确的区分。

尽管在称呼上有性别的区分，但在行为上就含混了。孩子们不知道只有父母才能睡在一个房间，而他的姑姑或表姐(兄)应该躲避这种亲密的异性接触场合。阿拉佩什人对这种限制懵然无知。一个阿拉佩什小男孩会由父母告知：“当你出门在外时，只要房间中有姨、姑姑、表姐妹、侄女、嫂子、儿媳、侄媳在，你都可以在房中放心大胆地睡觉。”与此相反的观念（禁止异性接触，禁止他们单独在一起）对阿拉佩什人是那么陌生，仿佛从来没有在他们的脑海中闪现过。

孩子们到四五岁才穿上衣服。大人从小就教给他们承认男女生理上的差异，使得男女孩子在一起时并不觉得害羞或难堪。小孩子大小便并不需要避人，成年人也只是偶然才到村边去解手，他们对此只稍觉害羞而不是惭愧。夜晚睡觉时女人一丝不挂，男人总是随便地穿着G形条带，搔痒时则把它推到一边。孩子们不是通过人们对羞耻的诅咒而只是从令人讨厌的表情中学会注意清洁。这种情况盛行此地，因此一个四五岁的小孩会从一块从没见过的粘胶或长了绿色霉斑的皮革旁边惊恐

地跑开。在排泄时几乎没有任何对生殖器更进一步的联想，与此相一致，有关性差异的观念也几乎没什么发展。

没人苛求孩子们在举止上必须与他们同性或异性的孩子相异。四岁的孩子们在地上一起打滚，从没人担心这种身体接触的后果。于是，孩子们彼此在一种安适、无忧无虑的状态下建立了对同性和异性身体的了解，这种了解没有因为羞耻而复杂化，仅仅是一种身体的接触而已。

当孩子长大一些时，他们的活动不再局限于父母非常周密而悉心的照料之下。他们随着大人来回走动，一位姑母来访把四岁的孩子带回她家住一个星期，再把他交给另一个亲戚最后交还其父母。这意味着孩子们要学着去认识世界到处都有父母，并非只有持续地依赖其生身父母才能得到安全和幸福，这就扩大了孩子信赖的范围而又没有过份地淡化他的感情。他并没有因为可以随时看到半打父母而把自己的父母混同于一般的长辈。孩子们在亲密的家族中，首先看到的是自己的父母，然后才是其他父母。阿拉佩什孩子对爱的表达的快速反应就是这种从小就习惯于各家各户之间来往走动的结果。半小时的抚抱就可以使孩子跟着陌生人到任何地方。由于从小的训练，孩子们认为世界上所有地方都是安全的。只消你友善地搔挠孩子的肚子或后背，他就会乐意地跟你走；孩子们在地上从一个友好的成年人身边爬到另一人身边，只要你有意地注视着他，他就会偎依在你身边。

这里没人坚持设法使孩子快些成长起来，也不强求孩子掌握特殊技能。人们准许孩子尝试一些他们力所不能及的事情，如试图去爬梯子，不到半截会吓破了胆；让他们去玩刀子，稍不小心就割破了手指。而对小女孩则从小训练她们搬运东西，

当她们尚蹉缩在母亲背上时，头上就被放上一个与她身体极不相称的大包。她们把准许搬运父母的东西当作一种优待，把能搬运东西当作长大成人的标志。除上述这一例子以外，对孩子的所有体力训练都是非正规的。当孩子试着攀援当梯架用的原木却因害怕而大声喊叫时，马上就有人来保护他；孩子一跌跤，马上有人扶起并抚抱他。这样的孩子是在别人保护的安全感中长大的，而不是学着由自己去控制环境。这里的世界寒冷而潮湿，到处遍布陷阱和隐蔽的树根，崎岖的路上满是坚硬绊脚的石头，但是，哪里有孩子，哪里就有温和的声音、友爱的手。信任就是一切，很少有人只顾埋头做自己的事。

如此对待工具和身体控制的整个态度，在其成年人草率而未定型的技能中反映出来。阿拉佩什人缺乏确定的技术，甚至用绳子把房子各部分拴在一起所打的结也没有固定的样式。当丈量长度时他们几乎总是出错，但总是将错就错地调整其余部分，房子的建造既不规则也不对称。他们的少量手工艺品，如席子、篮子和臂带也编织得非常粗糙。心血来潮时他们就买进一些编织精美的样子，要么拙劣地仿制，不耐烦了就扔掉。总之，他们从没有得到眼和手的系统训练。

绘画可能是他们最拿手的艺术，具有特殊天赋的人可以在树皮上创作出类似印象派风格的绘画，这种画大多无所谓传统，而是一种应时即生的神入之作。但这种个人的才能和天赋并没有在人们对自己能力的认识和发掘上产生长久的影响。因为人们相信自己无能而要依赖他人的艺术创造，孩子们也承继了其长辈的这种无探究精神的态度。当孩子看到一种明快的颜色或一种新的格调时，充其量在热情、幸福的快感上得到陶冶，丝毫无助于他们的创新观念。这或许可以从其父辈的态度

中究其因由，当成年人看到美国杂志上鲜艳的彩色画面时，他们从来不问“这是什么？”而总是感叹：“啊！多漂亮！”

接连不断地从一个地方挪到另一个地方，对孩子们的生活产生了影响。他们不惯于作大群孩子的游戏，相反，每一个孩子总是缠住一个成年人或他的哥哥姐姐。从一处田地到另一处、从田边到寨子的长途跋涉，使孩子到家时已是精疲力尽。母亲做饭，父亲同别人闲聊，孩子就在一旁坐着，几乎从不玩游戏。孩子们的吵架是不允许的，一旦发生争吵，立即就有成年人介入。肇事者或者双方都被严加看管起来，大人任凭孩子又踢又叫，在泥里打滚，往地上扔石头、木棍借以发泄他的愤怒，但就是不许他碰其他孩子。这种把对人的怨恨发泄到周围环境中的做法一直持续到成年生活。一个发怒的成人会用一个多小时发狂般地敲一面破锣，或用斧子无目的地砍一棵他名下的棕榈树。

在对孩子的训练中无意于教他们控制自己的情绪，只让他们明白这种发怒的表露会伤害自己。女孩子发怒时的这类表现很早就会被制止。母亲有意给她穿上编织精美的草裙，或在她头上戴的网袋里装一些坏了就非常可惜的东西，这样在泥地里打滚就会毁了这些东西，结果使女孩子比男孩子更早地学会了抑制自己发怒或哭喊，而男孩子直到十四五岁都不会因发怒、打滚或尖叫而感到羞耻。性别的差异在另外两方面也得到了强调。当男孩子四五岁时便开始倾向于忠实自己的父亲，他们跟着父亲四处乱跑，夜里睡在父亲的怀中，他们在情感上非常依赖自己的父亲。但父亲却不愿象母亲一样带着孩子外出，所以小男孩常遭到“遗弃”，被他所信赖的人拒绝。当父亲出门时他会生气地哭起来，这时他不是去寻找母亲或父亲的另一个妻

子（孩子也称其为母亲）的照料，而是去找哥哥，尽管回报他的可能仍是拒绝。哥哥的很小的一个戏弄，特别是拒绝给予他食物，即会惹得他大哭起来，接着就是发怒。这时往日母亲让他独自一人、孤立无助地委屈几个小时的现象又再现了，孩子通过发怒宣泄他对以往和现在处境的不满，希图以此博得母亲的同情与悔恨。在某种程度上他会成功，所有的人，包括他的哥哥也会为他爆发的恸哭所动，并尽量地安抚他。小女孩比男孩更早地参加家务劳动，她们照料弟弟妹妹，很少有机会随其父亲外出。所以她们不会体会到这种第二次被遗弃的痛苦。引起我注意的是有三个象男孩子一样发脾气的小姑娘，其父亲都没有生过儿子，因此父亲总是象对待男孩子一样对待她们。当父亲外出去打猎、做买卖或为死者寻找男巫时，孩子就不可避免地被暂时遗弃。这时小姑娘就脱掉草裙，象男孩子一样在泥地上打滚。但一般来说女孩子没有这种第二次被遗弃的经历，除非长大后她们的丈夫过早地去世而成为寡妇时，旧时失去父母照料的不幸又会重现，有时甚至在感情上发生一些猛烈的错乱，但这种经历并非每个女人都有，即使有也是很晚的事。

此外，诸如假装愤慨、公开以语言寻衅滋事、以至挥舞长矛跺脚呐喊等，都被认为是成年男子适当的行为，因此，这些成年男子的举动便为小男孩发泄愤懑提供了模型，而女孩子则无从效仿。不过由于孩子们还太小，至少从理论上说他们并不知道成人的这种举动仅仅是一种戏剧性的表演。

孩子发脾气几乎总是由某种不安全感或遭到拒绝而引起的。当孩子的请求遭到拒绝，譬如不允许他跟随某人外出，或者遭到大孩子粗言恶语的呵斥，特别是拒绝给予食物时，孩子

都会大发雷霆。拒绝给予孩子食物所导致的怒气冲天是最经常的也是最有趣的。狂怒中的孩子不会因重新得到食物而平息下来。如果孩子想要几颗可可豆或一节甘蔗而不能如愿，就会引起一连串反应，仅仅用食物便休想哄住的。孩子可能会哭喊一个小时，对此父母也一筹莫展。本来这种因遭到拒绝而引发的怒火足以导致对他人采取敌意行动，然而反对攻击其他孩子的明确的传统教育从根本上杜绝了这种行动的发生，从而完善了这一模式。

父母在阻止孩子之间斗殴时总是用强调相互关系的话来加重份量："怎么能打你的哥哥呢？""怎么能打你的表兄呢？""兄弟之间象狗样地打闹是不对的。"孩子们在面对严酷事实所需的承受力上，在我们习惯中称为运动员气质的男性应具备的顽强意志方面没有任何训练。阿拉佩什小男孩就象我们社会中最脆弱、最温顺的小女孩一样，得到长辈的庇护，免受了世间残暴的侵犯和争斗的纷扰，以及父母和兄长粗暴的惩戒。其结果是阿拉佩什小男孩始终没能形成"好的运动员气质"。他们的感情脆弱得不堪一击，稍微严厉些的言辞、最轻的嘲弄都会使他们一蹶不振，一次不公正的斥责甚至会使一个堂堂汉子眼里充满委屈的泪水。

在成年人的生活中，他们惧怕同伙伴之间的感情破裂。在他们的文化中偶尔出现的表示决裂的方式也源出于其他文化。即便是那些公共认可的、表示意见不和的标志，也是为了既缓和冲突，又避免双方在场而设置的。况且，这些标志不到万不得已是绝不采用的。当然，冲突也时有发生，比如一个男人最后判定他的妻子不会养猪，这是一个非常严肃的决定，因为养猪是妇女在社会中最值得炫耀的贡献。猪生病而死、走失或被

鹰、蟒吃掉，对妇女来说不曾是一场悲剧，如果猪不归她或她丈夫所有而是属于他们的亲属，问题就更为复杂。丈夫觉得有必要惩罚她，于是就在她的门外挂一个标志，把喂猪的一块树皮穿在长矛上再拴上一块甘薯，在树皮的角上还要插上箭。这样见到这种标志的人都会知道他对此事的态度，而他也不必同妻子多费口舌了。如果说她因此而感到难堪的话，也只是因为事情已发展到了正式化和公开化程度。同样，在两个相互反目的亲戚之间，最愤怒的一个便用巴豆叶打一个结并把它挂在自己的门口，这便意味着他再也不同那个亲戚一起用餐了。如果欲除去这个决裂的标记，挂标记的人必须杀一口猪。当某人发现与布安尼因的关系不能容忍时，就把一只木碗的边沿绕一圈树枝放在支及户上，于是宣布关系到此结束。但这种独具特色的宣告关系破裂的方法一般很少采用。一个男人会在做出最后决定之前反复权衡，因为一旦关系破裂他会感到非常尴尬；保持破裂现状会使他觉得浑身不自在，而撤回这个决定则又须付出昂贵的代价。

由发怒而产生的恐惧和不安进一步发展成为巫术行为。一个气愤的人不会去殴打他人，也不会去辱骂他人。为了泄私愤他会暂时采取一种并不适合于自己亲戚和本地人的行为，此种报复行为一般只适合用于生人和敌人。阿拉佩什孩子长大后把世界分成两大部分：亲戚，人数在三四百人左右，包括他们所在地的所有人以及所有与这些人有联姻关系的人，还有父亲的商人朋友及其妻室；另一部分为生人和敌人，通常正式称为Waribim，即平原人(Plainsman)。从字面上讲Waribim的意思是“从河对面来的人”。这些平原人在孩子的心目中具有双重角色作用，一是使人感到惧怕的妖魔，二是被憎恨、被嘲

笑及对之发泄仇恨的敌人。当傲慢的平原人走过时，孩子们听到父母低声的诅咒，听到有关巫师带来死亡和不幸的议论。当他们还只有五岁左右时就有人警告他们："不要把吃剩的食物乱放在有生人的地方。如果你砍断一根甘蔗，千万不要让生人看到，否则，他会捡走你留下的甘蔗根，并借此用巫术加害于你。如果你吃槟榔果，千万不要把核放在皮里扔掉；如果你吃一块难啃的甘薯，一定要把它吃完，否则这些剩下的东西到了生人手里你就会遭殃。当你在一个生人的屋子里睡觉时，要脸向上躺着，不然就会把唾液流在树皮上，敌人会拿走它并藏起来。如果有人给你一根袋鼠骨头啃，啃完后一定要把骨头保存起来，见没人时再藏起来。"大人给男孩子一只棕榈叶编织的篮子，给女孩子一只小网袋用来盛放这些"污物"，以免落入敌人之手。这种有关"污物"的反复警告，使每一个生活在阿拉佩什文化中的人都受到其困扰。在阿拉佩什人心目中，嚼槟榔果、吃东西、吸烟、性交都有可能使自己的一部分落入生人之手，而且一旦落入其手，自己就会大受其害，不是生病就是死亡。由于惧怕生病和死亡，保管好自己的"污物"就得到了戏剧性的强调。孩子们相信敌意只存在陌生人之间，就表现在偷藏一小块"污物"之上。这种联结恐惧和愤怒的确定的行为方式的概念，在成年阿拉佩什的生活中带有强制的性质。

假如一个兄弟加害于他或他的表兄粗暴地对待他，这种不同于亲戚常有的关系使他们暂时成为"敌人""陌生人"。受害的人不会根据亲戚有远近的观念而去求助于更亲近的人。因为在孩子们成长过程中，人们从未给他们灌输过非常亲近和次亲近的区分，也没教给他们对待自己的哥哥和姐夫要采取不同的态度，在他们中间只有两类泾渭分明的态度分别对待值得信赖

的自己人和伤害自己的敌人。毫无疑问，触犯他的兄弟也暂时划入敌人之列。他会去偷来兄弟的“污物”送给平原人。实际上，平原巫师所存的山地人的“污物”并不是平原人亲自偷来的，都是由那些想泄私愤的山地人自己送上门的，是由受害者的兄弟、表兄弟或者妻子所干的勾当。而且山地人对此也非常清楚。当他们想确定藏有病人污物的巫师住在哪个村庄时，只需沿着最近曾同病人发生过争吵的那个世交朋友的踪迹寻找即可。然而，若是人已死了，大家就不再追究那个在死者生前曾偷取过其“污物”者的责任，人们相信死者早已把宿怨丢在了脑后，他们把死亡归罪于巫师，至于死者的朋友只不过是于盛怒之下不得已而模仿了巫师。

由于只存在两个对立的营垒：要么是十足的朋友、要么是十足的敌人，缺少必要的中间过渡，使得阿拉佩什人的行为有时象得了急病似的一发即不可收拾，有时则象他人附体般的失态，其疯狂程度令人不可思议。由于在孩子中缺少任何一种喧闹而热烈的体育运动，缺少任何普通、轻松的对争吵的宽容，因此阿拉佩什人一遇愤怒的表示就极易受到伤害。出于惧怕和恐慌，强迫自己去偷窃“污物”是唯一的解脱。一个人干了这种事后，他并不装模作样，他会把这件事描绘得就象人在强光照射下眼睛会不由自主地眨动一样自然。他平心静气地说：“他与我作对，站在我的对立面。他竟然帮助别人拐走我的妈妈，他还说我妈妈要同那个人结婚。一怒之下，趁他在我舅舅家把啃剩下忘记带走的袋鼠骨头扔下时，我就顺手捡起藏在我的篮子里。第二天在路上我遇到了一个从杜尼基（Dunigi）来的我称他为‘祖父’的人我就把骨头给了他，但我并没给他指环。”（如果把污物交给巫师时并没有给他报酬，人们就认为

巫师不会马上作法，要一直等到求助者或新近被激怒的人送来酬资。实际上这笔钱根本不存在，只是个借口而已。）在申明上述理由时，人们用的是一种低沉、无感情的语调，既不感到骄傲，也不感到惭愧，当然也不会供认同谋。人们在孩提时代就学会了这种方式，并且将其作为自己权利不可分割的一部分。

现在回过头来再说对孩子们游戏方面的训练。孩子们所做的游戏没有一个是鼓励进攻和竞争的。① 这里没有赛跑，没有可与对手抗衡的游戏。在玩游戏时，他们装扮成袋鼠；要不然就是一个装成睡着了的火鸡，另一个去吓唬他。许多游戏幼稚笨拙，同幼儿园刚学步的孩子玩的差不多。在唱歌的游戏中，孩子们伴着砍西谷树的动作唱着传统的歌曲，但这样的游戏并不常做。只有在节日里孩子们才能围聚在一起。节日可是人们载歌载舞狂欢的好时机。但孩子们在这种场合却多半只是旁观者。在儿时这种角色就使得孩子们只能用吹鼓嘴唇来安慰自己。也有一些孩子坐在母亲和姑姑的肩上渡过彻夜狂舞的节日。这些舞蹈都是为了庆祝劳动的收获（象收获甘薯）或者是欢迎远征猎队的荣归。妇女们非常喜欢驮着她们的孩子跳舞，她们时而跳舞，时而坐下来在火堆旁静静地吸烟，而孩子们则是一会儿被递给这个跳得正欢的女人，一会儿又被传给那个跳舞的女人。整个夜晚孩子都在跳舞的女人肩上打着瞌睡，上下颠簸。幼儿在很小的时候就学会了骑在成年人的脖子上睡觉，大人用一只手牢牢地扶住他们，不论怎么动他们都不会醒。所有这些早期经历都使他们习惯于把自己看作整个社会的一部

①现在足球（用一种酸橙作球）已由归乡的劳工引进了。

分，习惯于将自己主动的童年生活作为适应社区生活整体的一个被动的部分。

在群体中，孩子们有一个性差异的标志贯穿始终。小女孩的任务主要是搬运东西、除草、采集食物和拾柴。无论何时，只要有丰收或庆典，所有沾亲带故的小女孩都集中起来干活儿，一大群女孩子凑在一起很卖力气地干上一天或几天。实际上，只有这时她们才能互相见面。在举行庆典的日子里，她们比平常的工作日要忙碌一些。干完一天的搬运活之后，她们的小脚肿胀，前额因负重而流满了汗水，劳累使她们不愿再多说一句话。几个十一二岁的伙伴互相搂抱着躺在同一张木床上，一起嗡嗡地哼起了小调。在她们的头脑中，集体和劳动被紧密地联接在一起了。当从艰苦的劳动中解放出来时，在这个由一个氏族群居的称为"小村庄"的寨子里，她们围坐在篝火旁，轻松愉快地交谈，这使这个亲属小团体的成员之间关系更加密切起来。

男孩子则有着恰恰相反的经历。他们的劳动不是团体性的，他只随着父亲或者哥哥去远行打猎，或者到树林里采集草药或葡萄，或者给家里盖房子砍树。一个小男孩加上一二个成年男人就是男孩子们的劳动团体模式。当不需要长途跋涉时，两三个男孩便凑在一起用玩具弓箭练习射箭，靶子可以是蜥蜴，也可以是色彩鲜艳的水果；他们还给老鼠上夹子，或自己动手制做拨浪鼓或玩具枪。与自己年龄相仿的孩子们聚在一起，可能是最无拘无束、最幸福的时光了。由于长时间被限制在"小村庄"里，便使人觉得格外烦躁不安，这使他们对拜访其兄长或表亲的愿望显得十分强烈。男人们对拜访的强烈意愿通常则成为妇女们打趣的话题。如果某男子非常喜欢拜访他人，

他的妻子就会给他冠以"踱步"或"坐不住"的绰号。在阿拉佩什人的情绪中表现得稍许不稳定的形式之一，就是对社会现状的过份敏感。这种敏感表现在一方面个人都想成为隐士，居住在树林深处；另一方面，他们无休止地奔波于各种庆典场合之间，难以抵御哪怕是最远的鼓乐声的诱惑。

在对孩子进行接受财产的教育方面，阿拉佩什人总是鼓励孩子们尊重他人的财产，并培养他们对自己家族财产的安全感，而不是占有欲。如果孩子们侵害了他人的财产，就会受到严厉的谴责。大人们总是和蔼地重申道："这是伯里都的东西，小心点儿。这是你祖父的，不要打破它。"这一切成为孩子们探索生活的先决条件。他们不是象马努斯岛人的母亲那样，总是不停地唠叨："这不是你的"。在"我的"和"他的"之间的界限并不是阿拉佩什人强调的重点。他们强调对别人的东西需要加倍小心地爱惜，而对待家庭的财产则完全不同。孩子哭的时候可以给他要的任何东西，其结果常使母亲的耳环被损坏了、手工制作的兽牙项练也被扯断了。孩子住的房子也可以存放一些财宝。孩子经常独自珍藏一些宝物，一直藏到他懂得了这些宝物的价值为止。如果父母有不愿让孩子损坏的东西，他们就把这些东西拿走，孩子也从不奢望占有它们。这种态度在我向他们显示一个红色气球时表现得极为生动。这是那些人们所见到的最鲜艳、最美丽的颜色。孩子们激动地欢呼起来，连大人们也兴奋地屏住呼吸，过了一会儿，他们悲哀地说："最好还是拿走吧，你没有那么多如此漂亮的东西满足每个孩子，他们会哭着要的。"

当孩子再长大些时，他被告知那块只在宴会上用的雕花木板和父亲跳舞时戴的、插满天堂鸟羽毛的头饰是他的——是

这个孩子的。但是，他的父母仍继续使用这些东西。父亲把他带到树林里，教他识别西谷树的幼苗和其他树木，告诉他这些也是他的。"自己的财产"就意味着属于将来拥有的一些东西，现在还由别人使用或还不是他自己的。当他成年以后，他同样以这种方式向他的孩子们交付他的财产。在这样一个制度下，没有一个人会贪得无厌地占有财产，没有人会成为贼，没人锁门(锁的雏形是放在财物上、谁也不知道的镇邪的巫物)。阿拉佩什人有一些保护自己家园的咒符，他们把咒符放在菜园的栅栏上，一旦咒符丢了，他们相信自己的妻子和孩子反倒会因为吃了这块地里的东西而大祸临头。

# 第五章

# 阿拉佩什男孩的成长和成年礼

当阿拉佩什儿童长到七八岁，其人格就形成了。不论男孩还是女孩，都学会了用一种幸福、信任、自信的态度对待生活。他们学会了用爱心去对待他们周围的任何一个与他们哪怕是只有一点儿联系的人；学会了对任何热情、主动的表示报以同样的反响。对他人的任何侵犯性的行为都不会受到鼓励，他们学会了带着尊重和敬意对待他人的财产、死亡和感情。他们毫无疑问地把赐予食物同热情、赞同、接受以及安全联系起来；而把任何拒绝给予食物的行为作为敌意和反对的象征。他们学会了作为一个被动参与者加入其父兄们的活动，但是，他们却很少有进行自己的游戏和支配自己生活的经历。他们已经习惯于俯首听从他人的发号施令，习惯于臣服于他人的领导。对于出现在他们面前的新事物，他们为之狂热而不加鉴别。当他们感到寒冷、厌烦和孤独时，他们就用上百种不同的方式吹鼓自己的嘴唇。

他们学会了惧怕那些生人，那些穿越他们家园的平原人，他们时时用眼睛警惕地盯着自己那些会被他人利用的一小块“污物”。他们学会了找到每一块吃剩下的食物和旧衣服，当

遇到生人时，他们用锐利的目光紧盯着这些刚从他们身上游离的部分。传统规范不允许他们对成百的亲戚有任何敌意或侵犯的表示，而必须对他们报以爱心。但是，允许他们参与其父母对那些巫师充满敌意的报复，他们甚至可以在那些平原人走的小道上，投射长矛，这种模式在他的生活中留下了深深的烙印，使他们能识别任何一个伤害过他们的生人，并因此会去祈求老资格的巫师偷窃那个生人的"污物"。只要性差别的重要性已被认定，对周围群体活动的情感上的体验及强烈的愤懑之心的宣泄，就是小男孩的专利了。而这种专属男孩子的性别差异也由于其他一些出生次序上的考虑和同胞的性别上的考虑而变得含混不清。我们发现没有兄弟的女孩子也表现了同样的倾向，有许多兄弟的男孩子，这种倾向要微弱些。

当青春期最早的标志出现时——女孩子的乳房隆起，男孩子的阴毛长出，这个青春发动的孩子就必须遵循某种禁忌。在甘薯种下地到收获，甚至到把甘薯贮存起来以前，他们都不能吃肉、喝凉水。这种禁忌几乎要持续一年。这段时间孩子的职责，就是小心自觉地恪守这些神圣的禁忌，以种种规则修正自己的认识。至此，文化第一次使孩子们体验到生理学上的自我意识。在这之前的手淫现象，只不过当作孩子的一种游戏而已。既然人们强调孩子吹鼓嘴唇是社会所接受的取乐方法，那么对此视而不怪也是情有可原的！但是，当一个小男孩开始对其阴毛恪守禁忌时，他就会受到警告不要玩弄他的生殖器。而且，他从比自己年长的男孩那里知道，如果打破了对他成长有重要意义的这些规矩，他就会受到严厉惩罚。他清楚那些带刺的荨麻会来伤害他的皮肤，那些锋利的竹器会使他淌血。他成了担负自己成长责任的看管者，所有制裁都是为了自己的成

长。如果他冒犯了某条规定，没有人会惩罚他，除了他自己也没人会遭殃。而他，则不再成为一个高大、强壮的男人，一群孩子的父亲。他会被指派去照顾那些生育子女的妇女，并从事男人们从不问津的采集食物工作。这种男人和女人在活动上的隔离在对塔姆巴兰（tamberan）的祭礼上表现得最富有戏剧性。塔姆巴兰是部落中成年男人的超自然的保护神。他[①]或他们（因为人们认为他们有时是分别活动的）绝对不能让妇女和没有成年的孩子们看见。人们还把他人格化，仿佛他可以听到各种乐器、长笛、口哨、破锣所发出的可怕的噪音。从孩子足以注意到周围的事物时起，塔姆巴兰忽儿呆在寨子里，忽儿神秘地离去，他的到来成为生活的高潮。但是，直到男孩子和女孩子们长到六七岁，塔姆巴兰的到来才意味着是对两性具有不同含意的事情。为了准备一个宴会，人们开始喧闹和忙碌起来，他们聚集在一个较大的寨子里，夜里，都围着火堆，互相紧挨着睡在拥挤的房子中，妇女和小女孩驮来大捆的木柴，堆放在屋子里。男人们出外打猎数星期。为了换一个新的鼓面，他们四处搜捕巨蜥。同时，他们也猎取火鸡、各种袋鼠。人们经常谈论邻村村民们送来给宴会的祭品——一只或两只猪。在这个男人的成年礼上，他要迎接塔姆巴兰光顾，为此他的亲戚们送来了甘薯。这些祭品堆成小堆放在艾及户上，兴奋的接受者围着这些祭品边走边叫："Wa，Wa，Wa"——意思是"杀掉草鸡"，这意味着有一天这些礼品会回赠。最后，传来了打猎队归来的消息，猎人们捕到了一种特别大的树火鸡。他

① "tamberan"同"child"一样，无论是单数还是复数均无法从字面上确定其性别。而英语中没有与之相对应的代表性别不确定称谓的单数代词，因此我选择"他"（he）做"tamberan"的代词，以求在语感上最为趋近。

们在头发上插着天堂鸟的羽毛，为他们的猎绩感到骄傲。他们搬来了紧紧绑在棍子上的猎物袋，上面扎着红红绿绿的树叶和花朵。到处可以听到人们喜悦的祝贺。而明天则要做一种只有在这种宴会才能尝到的椰肉饼。

这种准备工作的气氛汇成了一股令人激动的热潮。塔姆巴兰将来到，他来自山后，来自海的方向。孩子们想象他是一个巨魔，象椰子树那么高，除了偶尔被人们召唤来唱歌，他总是以海为家。当塔姆巴兰来到时，孩子们就尽可能快地奔跑起来，他们手中拽着母亲的草裙，嘴中衔着甘薯，跌跌撞撞，生怕自己落在后面，为此他们会恐惧地哭叫起来。据说一旦男人们和塔姆巴兰进入村子后，那些到处游荡、没有逃脱的小女孩和小男孩便会灾难临头。因此，那些妇女、孩子、小狗，甚至正在打架的小猪都飞快地跑到山坡上。一个带着新生儿的妇女，在她的网袋周围挂满了叶子驱赶魔鬼，在袋子上用一片芭蕉叶挡住太阳和雨水。一个步履蹒跚的老妇人，几根稀疏的白发杂乱地披在近乎光秃的头上，嘴里不停地咕哝：下次再也不为此而翻山越岭了。当她儿媳妇再有一个孩子时，她再也不愿爬过山去光临宴会了，她将呆在自己的狭小的住所，为她的儿子养猪。对于她那双老腿，她身上的瘤子，爬山实在太困难了。她腹部长的瘤子越来越明显了，在她那下垂的皮肤下，轮廓清楚地凸现出来。长这样的瘤子应归咎于她把食物给了那个在很久以前曾杀了她哥哥的男巫。她紧紧拄着拐棍，拖曳着沉重的步子，承受着他人的冷眼。早已过了生育期的老年妇女知道的事情毕竟要比年轻妇女多一些。此刻她们显得比较从容。而那些年轻的母亲则惊恐不已。她们听到笛音，抱起孩子就跑。过后，听到丈夫上屋梯的声音，她们都会发抖：他是否在

魔药中洗过手了？由于疏忽了这一点，特莫斯（Temos）流产了，聂拉哈（Ngelahai）的孩子也因此遭了殃。但老年妇女则不怕这些事，她们早已不再光顾行经用的小屋，当她们在场时，男人们谈话也不用压低声音了。

从远处山坡传来的长笛声清楚而响亮。妇女们相互嘀咕："难道塔姆巴兰的嗓音这么优美？"孩子则回应道："塔姆巴兰，塔姆巴兰"。从一群小女孩中传出这样的疑问："塔姆巴兰这么高大，怎么能跨进他的房里呀？""住嘴！不许出声！"新生儿的母亲严厉地呵斥道，"如果你们这样谈论塔姆巴兰，我们都会死掉。"长笛的声音越来越近了，那些不熟练的年轻乐师，左声右调地吹奏着可爱的曲子。现在，塔姆巴兰显然已经住进这个村子了，从树丛中穿过，拿走了他六个月以前放在棕榈树上的神圣标志，于是人们可以开始为这次宴会摘椰子了。刚刚还是阳光明媚，这会儿却是乌云密布，一场阵雨淋湿了那些等待着的妇女和孩子。塔姆巴兰的声音穿过雨幕显得有些模糊，这一小群人在寒风中战栗，婴儿啼哭起来，但马上又被他们母亲的乳头塞住了嘴。现在，那长笛的声音中又加进了破锣的声音。一个老妪悄声道："塔姆巴兰已经进到屋里了。"她们开始移动了，整整那些从她们前额松滑下来的网袋，呼喊着那些已经远远地走在那边山坡下的孩子。这时，从山顶上传来一声长长的呼唤，这是男人们召唤妇女和孩子们回到村子里去。这时的寨子对她们来说已经没有危险了，塔姆巴兰已经进到了那座小巧玲珑、装饰华丽，四个角落安有彩色护板，山墙上绘着图案的房子里了。妇女们应答着男人的呼唤，吃力地爬到山背后。对于男人们对她们的呵斥，她们并不在乎，她们是低等生灵，男人们可以任意把她们从节日和庆典中

排除出去。这不仅仅是有关男人的安全、男人和孩子的成长、强壮的事情，也涉及到她们和幼儿的安全。她们的男人奋力地保护和照顾着她们。

重新回到这座刚刚发生过奇迹的村子，总是令人激动的。每座房子的山墙上、门上都插着用鲜艳的叶子做成的彩旗。这表示塔姆巴兰曾暂时在这里歇息。高大的棕榈树下，放着一个由红色树叶扎成的花环，那就是塔姆巴兰站在棕榈树下时失落的脚镯，在被雨水冲松的艾及户上，有一个巨大的印记。一个神经过敏的男人提醒妇女和孩子们说：这就是塔姆巴兰睾丸的印记，就凭这一点就足以想见塔姆巴兰是如何巨大。但是，虽然男人们精心地安排了这场闹剧，妇女们却并不在意这些细节。这些属于男人们的事情，最好还是让男人们独自记在心里。女人也有自己的塔姆巴兰，在婴儿出生、女孩子发身和染草裙的典礼上，就要迎接妇女的塔姆巴兰，而属于男人们的塔姆巴兰是不考虑这些事情的。这时从塔姆巴兰的房子里传出了夹杂着破锣、长笛固定不变的曲子，男人们和那些参加成年礼的男孩子在那座房子里外穿梭着，如果没有海边来的参观者，那些没成年的、稍大一些的男孩子也可以加入这个行列。

这种对未发身的男孩子的特许，又反映了阿拉佩什人在举行塔姆巴兰祭典时与周围部落的区别。在新几内亚的许多部落，塔姆巴兰祭典是保持成年男人对女人和儿童具有无上权威的一种形式。在这种制度下，举行庆典就是为了维持男人们无可争议的地位，其对立面就是妇孺。如果她们稍有冒犯，就会受到严厉的惩处。在一些部落，一个偶然见到塔姆巴兰的妇女会被处死。在那些成年礼上，孩子们胆战心惊，时刻受到这种灾难可能落到自己头上的威胁。而成年礼就成了一种成年人报

复那些不顺从的男孩子，侮辱那些曾经冒犯了他们的男孩子的一种险恶、可怖、使人疲惫不堪的仪式。这就是广为流传的塔姆巴兰庆典的原始要义。神秘、年龄和性别仇视、恐惧和劳累，构成了它的刻板模式。虽然阿拉佩什同他们的邻近部落都有这种形式，但是他们改变了这其中的所有要义。在这样一个社区中，男人和女人之间不存在敌意；成年的男子从那些渐渐强壮起来的年轻人身上，发现无穷的幸福源泉，但从不憎恨这种自然规律；那种把重点放在仇恨和惩罚上的庆典并不属于这个社区。因此，山里的人们偷换了庆典中主要内容。在其他部落人们会处死一个偶然发现其中奥秘的女人，或者去征伐那些没能对妇女保守秘密的部落，但阿拉佩什人仅仅强调妇女要守密，而不对她们保密，他们对女人说，如果她们不向其他人泄露，她就不会发生什么意外。在海滨村寨里，人们警告参加成年礼的男孩，如果他们泄露了典礼的秘密，塔姆巴兰就会把他们吊在树上，取走他们的内脏。但在山里，则没有这种可怕的威胁。在一个等次森严的男子的成年礼上，没有经历过成年礼的男孩子是绝对不允许围观的。但在阿拉佩什人中，这种是否经历过成年礼的男孩子之间的悬殊也模糊了。在这儿，几乎很少有这种排斥动机，成年人们说："这么好的宴会，如果一个够高的男孩子不能参加，而原因又是因为我们没有给他举行成年礼，那就太遗憾了。让他来吧。"但是，如果有那些好挑剔的、正而八经的海滨人参加典礼，那些没有举行成年礼的男孩子就只好被迫离开。因为阿拉佩什人唯恐自己的幸福会毁于这种非正统的行为。

在一次阿利托亚村寨的庆典上，有许多从海滨来的客人，他们在塔姆巴兰的房间里尽情地吹着长笛、敲着破锣，随便乱

拿东西。这种吹长笛的习俗毕竟是由海滨人那里传来的，四十年前，山地人还一无所知，吹笛才使他们开始体现出自己的超然作用。所以，那些客人既傲慢又贪婪，他们不停地要吃肉。按照传统方式，他们在塔姆巴兰房子的地板上狠命地敲打，并开始往梯子下面扔火把。最后，他们叽叽呱呱地威胁山地人，说塔姆巴兰就要出现了，其实那不过是些尘土。这时妇女和儿童正聚集在塔姆巴兰屋子附近，在做晚饭。听到这个消息他们完全被吓住了，由于毫无思想准备，他们感到绝望，没命地往山下逃，孩子们迷路的迷路，摔倒的摔倒，有的在岩石堆中失踪了。我的手由布达吉尔（Budagiel，我称她作"姐姐"）紧紧地抓着，踉踉跄跄地跟在那些人后面。我们一路跌跌撞撞，连滚带爬，上气不接下气地奔跑着。这时，从山上传来喊声："回来，他们在胡说！那不是真的！"我们还来不及喘口气，又爬回了山坡上。在艾及户上，一片混乱，男人们互相推搡着、辱骂着、责备和争吵着。最后，那个易动怒、好激动的小个子拜苗（Baimal）——尽管个子矮小，但他对任何事情都没屈服过，他冲到前面，用棍子敲打着塔姆巴兰房的前门，喊道："你怎么啦？怎么啦？难道你真的要出来吓唬我们的女同胞，让她们连滚带爬地陷入那湿漉漉的黑夜之中吗？难道你要夺走孩子们的性命吗？是吗？不要这样！不要！不要！"一下接一下的敲打声，在茅草屋的顶上回荡。在这之后，拜苗还不得不给这位粗暴的塔姆巴兰送一些肉去，但他不在乎，因为整个部落没有毁掉。拜苗的质问代表了所有山地人反对把塔姆巴兰当作恐怖和恫吓人的工具的意愿。他们认为正是塔姆巴兰在帮助他们抚育儿童、保护妇女。从海滨来的参观者都绷着脸，吃完了贡品和肉，然后回到家中对这些山地人的这种"野蛮"做法说

三道四去了。他们不理解，山地人为什么对必须按某种方式去做的事情都不以为然。

有时塔姆巴兰在村子里只停留几天，有时则要停留几个星期。他来到被视为禁忌的椰子树前，吃掉人们贡奉的食物，于是，禁忌便随之解除；当一个有地位的人的尸骨被挖出来并在其亲属中分发时，他来为遗骨主持第二次葬礼宴。每当一座新的塔姆巴兰房子建成时，他必来光顾。当然，最重要的是在一大片椰林栽在寨口并把那些举行成年礼的男孩子隔离数月时，他就降临了。

孩子们渐渐地长大了，他们再也不胆小地老拽着母亲的草裙了。这时对塔姆巴兰的不同态度，就标志了他们的性差异。小女孩继续跟在母亲身后，她们不事思考以免厄运临头，因而，完全被一种智力上的被动习惯所统摄，比起自己的兄弟来，她们太缺乏对知识的兴趣。所有那些奇怪的、陌生的、不知名的，包括不熟悉的声音、不熟悉的形状，都是禁止妇女接触的。她们的责任是小心翼翼地保护住自己的生育能力。这种禁制扼杀了她们思考力和艺术的天赋，因为在阿拉佩什，艺术和超自然力量之间是相互贯通不可分割的。所有儿童都用炭在磨光了的、用西谷树皮做的床上、墙围子上乱涂乱画：椭圆的是甘薯，圆的是芋头，小方块是田园，有些图形代表一排排人物，有些可爱的小圆圈是“晨星”。画这些图形在以后的日子里成为一种妇女所不能问津的工作。妇女只能关在阴湿的月经房中，伴着漫长的日子，聊以自娱。而绘画，用红黄的色彩绘制那些奇形怪状、半人半鬼的人物来装饰塔姆巴兰或贮存甘薯的房子的工作，只属于男人。这种禁止妇女染指艺术活动与不让妇女参加男人的典礼的理由是相同的。人们认为不然的话就会威胁到妇

女本身的安全，甚至还会危及到男人、女人、儿童赖以安全生存的宇宙的正常秩序。当我向他们展示一个棕色、同活人大小一样的娃娃时，妇女们都恐惧地躲开它。她们以前从来没有见过真实的肖像，她们以为这个娃娃是个尸体。而男人则由于有不同的经历，便认为这只是一件艺术品，他们当中有的人用居高临下的腔调劝告妇女要关注自身："你们妇女最好不要看这种东西，它会彻底毁了你们。"后来，男人们与这个娃娃熟悉了，他们快乐地抱着它跳舞，给它戴上装饰品。但由于妇女从童年起，就对新奇事物持保守态度，压抑了对任何事物的丰富的想象力，因此，她们拒绝接受它只是个玩具的事实。她们把我拉到一边，问我怎样喂养它，问我它是否永远不长大。如果我把娃娃头脚倒置放着，她们就会担心并急忙把它摆正。因此，塔姆巴兰的出现，把妇女和女孩子训练成只会被动地接受那些被认为对她们生活是安全的东西，除此之外别无它求。

但是，对于小男孩们情况则完全不同。没有人禁止他们的思考。刚开始他们也不得不躲开某种场合，但不久他们就会参与整个社区的活动。他们同成年男子一起将塔姆巴兰领到村子里，他们去察看塔姆巴兰是否已经将送到他房子里的那盘肉吃完了，或许男人和孩子还都能分享一些。如果幸运的话，他们可以同一大群男孩子们一起被允许参加成年礼。在成年礼期间，他们要被隔离三个月，这其中还要经历所谓"被塔姆巴兰吞食"的庆典，有时也称作"被袋鼠吞掉"。他们知道袋鼠和塔姆巴兰之间有一些不十分清楚的联系。至于吞食的传说，尽管是外寨那些对恐吓妇女和儿童感兴趣的人捏造的，但对阿拉佩什小男孩来说，它并不可怕。他们曾经见到兄长们矫健、雄壮地出现在这种吞食典礼上，他们的眼睛流露出骄傲、自负的

目光，他们的皮肤涂着美丽的油彩，腿上、臂上戴满了新的装饰品，头上插着可爱的羽毛。显然，这种吞食典礼是令人非常愉快的事情，而且主要的是这种吞食典礼是在有一大群男孩子参加的大型成年礼中举行的，而不是让他们只在自己的亲戚中孤单地举行。因此，这些小男孩们便能聚在一起琢磨问题。他们不再随着大群妇女四处逃遁，而是自己去钻丛林。在那里，他们能充分自由地施展自己的想象力和表达力。当塔姆巴兰庆典迟缓了小女孩的想象力的同时，它却刺激和加速了小男孩的想象力。而且这种加速又在其他一些事情上得到了延伸：他们对丛林中的植物和动物有了更强烈的兴趣，对日常的生活更为好奇。小女孩长到十岁，当她们还胆怯地依偎在她母亲或她婆婆身旁时，生活的帷幕就以一种她兄弟从不曾经历的方式向她关闭了。而对小男孩来说，只要他长到可以举行成年礼，就会有新的责任期待着他。他更为刻苦地恪守着对其阴毛的禁忌，更为严格地效仿那些稍大些男孩进行自我克制的戒律，而且一次又一次地疑惑，究竟什么东西会把自己吞掉。小女孩在依然吹鼓自己嘴唇的同时脑子则停止对任何事物的思考。如果她不去想入非非，避免使心思误入禁区，那么日后她将会有一个自己的孩子——一个在丛林里、在禁止男人出没的地方降生的婴儿。

作为一个男孩，最后时刻就是举行成年礼。如果他是长子，一个大家族的儿子或是一个重要人物的后代，他的成年礼可以单独举行。大规模成年礼每六七年才举行一次，由于村寨之间的在以往宴会上的反复嘲弄，最后驱使某一村寨不得不承担起为一次宴会所进行的大量艰苦的组织和准备工作，这对于在一个地方供养十几个男孩子以及监护他们的亲属数个月，也

是必需的工作。象这样的一次宴会通常要花几年时间作准备，而且对于这群孩子，这次宴会的影响将持续地贯穿其一生。若干年后，当这些人已经长成中年人后，他们还要抓上几口猪回赠给那些很久以前给他们的成年礼送礼的村子作为答谢。与此同时，六年一度地举行的成年礼，使有些男孩恰好处在参加上一届嫌太小，参加下一届又嫌太大的尴尬境地。而他们逐渐了解的秘密又太多了，他们知道塔姆巴兰的声音是由竹制长笛吹出的，甚至学会了怎样模仿这种声音。总之，对于一个大一点的男孩子，最好还是单独地，以小型家庭宴会的形式举行成年礼。

成年礼的基本内容是不变的：举行一个与妇女们隔离的仪礼。在此期间，即将跨入成年男子行列的男孩们恪守某种特殊的食物禁忌，吃一种蘸着老人血的神圣的食物，成年人还要给他出示各种奇特的东西。这种东西分为两类：一类是他以前从未见过的奇特的物品，象面具、雕刻和艺术品；另一类是一些奥妙，其中有一部分是他以往知道的，象塔姆巴兰实际上根本不存在，等等，但是所有这些东西都是男人们的创造物。人们神秘地传说能吞食小男孩的火鸡，据透露只是某一部落的男人，他们戴上由火鸡羽毛制成的可怕的面具，脖子上吊着袋子，里面装有两根削尖的火鸡骨头。他们要知道塔姆巴兰本身也只是长笛奏出的噪音，敲打破锣的声音，或者是由一整套令人迷惑的行为掩盖的总的概念。对于一个在阿拉佩什人中长大的男孩，意味着要发现圣诞老人（santa claus）根本不存在；还要承认，人长大了就要知道所有这些高亢的号角声，鼓乐声只不过是一出闹剧。尽管如此，他还要虔诚地、一代一代地保持它，因为它有助于男孩子成长，并能增进人们的健康。至于

在庆典上割划皮肤本身以及带血的食物则是另一回事。对于血和放血、血和成长之间重要关系的信仰，是阿拉佩什文化的真正精髓的一部分。当一个男孩参加成年礼时，这些观念又被强化了。他已经知道有关长笛的事情，家里也给他看了一些藏起来的奇特东西，那么他的成年礼就仅剩下这一付被割伤和吃带血食物的空架子了。

在大型成年礼上，要强调另一点，是所有男孩们之间的友谊。这些孩子倍受其父兄们以及他们的监护人的爱护，他们每天陪伴他去浴池洗澡，在他们必经的路上除掉那些碍事的荆棘，他们深信其祖先的鬼魂也会在暗中这样做的。男孩们对他们的监护人的态度也是强调的重点，这些男孩子必须佩戴其监护人为他们编织的臂章直到它自行脱落，他们还要对监护人设宴款待，在隔离期间要吃许多食物。年长者们出外打猎，为使他们能饱享口福。人们想象这是小伙子神奇般的茁壮成长的时期，实际上人们也看到他们变得健壮起来。在他们食物贫乏的一生中，这是唯一的一次，瘦小的阿拉佩什男孩难得地变结实了。

老人们对保守这些必要的秘密的挂虑，也传给了这些即将跨入成人行列的男孩们，但不是恐吓，而是传给他们一些男人们对女人们进行善意的欺骗的小手段。男孩们常用一片小树叶盖在他们的新伤口上，据说，这就是他们的"妻子"。他们吹着草叶发出声音来模仿"妻子"的声音，让那些妇女们听。于是，便形成了一个有关这种想象的"妻子"的虚构。他们准备了一些小捆的柴禾，悬挂在路旁给那些妇女们看：这就是他们那些想象中的"小妻子"干的活。于此同时，那些妇女都称这些"小妻子"为"小鸟"，她们对男人们这种明显的故弄玄虚

也不去深究，只是随它罢了。

由于嫉妒的男性社会通常都不愿承认或接受那些年轻的、已经长大了的男性，因此整个庆典过程就变成了一个对成熟的天赐之物的庆祝。甚至对那些夹道鞭笞的刑罚（参加成年礼的男孩要跑过由两排男人挥动带刺的荨麻鞭子不断抽打的夹道），也没人感到是精神的劳役，反而认为经受此刑就可以长大。他们没有经过任何训练而使他们仇视、鄙视和恐吓妇女。为了检查他们是否有过性生活，或者是否做了一些阻碍其自身成长、明知故犯的事情，他必须经受一次占卜的仪式。如果发现某男孩已触犯禁规，他就会受到惩罚，其方式是让他嚼一片曾经放在一个妇女阴门处的槟榔叶。如果可能，这片槟榔叶要放在与其性交过的妇女阴门处，通常她是他已经订婚的妻子。这种惩罚打破了阿拉佩什文化中人们感受最深的把嘴和生殖器、食物和性绝对分开的禁忌，因而，以此作为对他的惩罚是绰绰有余的。在这些有劣迹的人被惩罚时，所有同样的放肆行为也受到了警告。性行为是好的，但对于那些尚未长成熟的男孩则是危险的。

依照仪式和告诫，参加成年礼的男孩唱得多，浴洗多，吃得也多。两三个月的隔离生活很快就度过了。最后，那些将跨入成年人行列的男孩穿上最华丽的服装，出现在他们欣喜若狂的母亲和姐妹们面前。在他们被隔离的几个月中她们一直担心着亲人的命运，盼望他们吃得多些，使身体变得更健壮，而这时他们也正如期望的那样出现在她们面前了。随后每个年轻人都穿上最好的衣服，由他父亲领着，踏着父亲的足迹去到父亲的商人朋友家，还要去那些嫁到远处去的姑姑家。每到一家，这些男孩们都接受一件礼物，当然，日后是要对此进行酬答的。他

现在第一次正式地、真实地走在他祖先走过的路上。曾几何时，各种工具、器具、武器和装饰品、歌舞和服装新式样都是从这条路引进来的。被别人在愤怒中偷去的“污物”也是从这条路运走的，他们那些友爱的亲戚也沿着这条路去猎取他人的“污物”。从此以后，人们都知道这条路也是属于他的了，生活所需的一切都从这条路上运来。至此，这种生活中令人激动的高潮就退落了。

他的童年结束了。他从一个日夜由别人照料并为他劳作的孩子，现在要加入照料他人成长的行列。在他达到发身期之前，他所关心的无非是他自己成长，恪守禁忌也是为了保证自己的肌肉、骨骼、身高、身宽和力量足以能够担负生养子女的重任。从来没有人把这种力量说成是性能力，阿拉佩什人对此不感兴趣，甚至于连相应的词汇也没有。现在，这种关心转移了，他具有了新的责任感，即关心那些前几年致力于扶育他成长，而现在已经老了的人们，关心他的那些年幼的弟弟、妹妹和他的未婚妻。

在这里，没有那种对年长者的从属感，也不会受比自己强壮人监管而感到愤怒。相反，最老和最小、年长的父母和小孩，在阿拉佩什人感情的天平上都具有同样的份量，这与那些从发身期到成年只特别关心性和幼儿抚养的那些人，形成了鲜明的对照。从发身期到盛年，一个人占据了特殊地位，既要对老人负责任，又要对幼孺负责任。全部食物的一半都要留给老人和幼儿，象某些甘薯、芋头、某些鸟和鱼、肉，这些都是属于那些对性懵然不知的幼童或沉湎于往事的老人。这里不存在这种感觉：有权和强壮的人可以擅用上等的食物。而只有一种象征性的分配，即把食物分为相等的两部分，供所有的人享

用。在一次大型宴会之后，男人们要举行一次特别的小型家宴，以款待那些忙于准备食物，运送木柴，使宴会如期成功举行的妇女们。他们经常用树袋鼠肉做成拼盘，这种食物妇女本人是不能吃的。但是，当我正为自己提出用这种禁止妇女吃的肉犒劳妇女们感到欠妥时，男人们惊奇地瞪着我说："但是她们的孩子能吃啊！"除此之外，在男人和儿童之间没有更多的竞争了。抚养儿子，使其长大成人已经成了为父的最大安慰。为了提供其食物，父亲必须限制自己的食量，就这样，他的儿子一点一点地长成人了。阿拉佩什父亲不会对其儿子说："我是你父亲，我生了你，因此你要服从我。"他会认为这种要求是自以为是的废话，他会这样说："我养育了你。我种甘薯，栽西谷，打野兽，我为了食物劳作，才使你的身体长大。因此，我有权对你这样说话。"父亲和儿子之间，建立在给予食物和愉快地接受食物上的这种关系，在某种程度上是社区的全部老人和青年人之间共有的。每一个男人对在他所处的山区一带的每一个儿童的成长，都要有所付出。如果一个年轻人忘记了自己地位，对一个老人说话粗暴或急躁，这位老人会悲哀、责备地回答他："好好想想我喂大了多少口猪才让你长这么大。"

年轻人日见健壮，而老人则逐渐靠了边。当他的长子进入举行塔姆巴兰典礼的年龄（如果最大的是女儿，则当她进入发身期），父亲就正式地退下来了。以后他所做的一切都得用他儿子的名义；此后他盖起来的甘薯库房也归到儿子的名下；当商人朋友来访时，父亲坐在一边，让他的儿子款待他们。他的儿子还必须特别记住由于父亲年事已高，在典礼上要自己小心作一些小手段，他必须留心不能让自己或兄弟姐妹们种的西谷

被父母误吃，因为年轻人种的西谷对老人是有危险的。儿子绝对不能吃父亲酸橙壶里的酸橙，不能跨过摆在地上父亲的财物。他那年轻、充满朝气的男子气对他父亲呆滞、无性功能的生活来说是种克星。

父亲的无性欲角色，在阿拉佩什中年男人对妇女的态度上表现得最为生动。在新几内亚的其他原始社会，为争夺女人而引起的冲突是文化的基调。由于无法解决这一问题，每一文化都以这样或那样的方式遭到损害。为妇女而引起的争吵在一夫多妻制的社会远比一夫一妻制社会多得多，对于一个有魄力的男人，他不会满足于一个妻子，他试图以有更多的妻子来表示他的超群不凡。在阿拉佩什人当中，这种争吵减到了最低限度。他们把多妻说成完全是一种承继，是照顾其兄弟的孤儿寡母的义举，而不是一种超群特质的标志。在父亲年龄组和儿子年龄组之间，不存有冲突的可能性。所有超过三十五岁的男人，对为自己找老婆不感兴趣，而只关心为他们的儿子找老婆。物色媳妇囿于六至十岁的小姑娘当中，为父的全部兴趣只在给儿子谋利益。因此，父亲和儿子之间为女人而争风吃醋（在其中，父亲的财富、权力、声望肯定对年轻人极为不利）这种最恶劣的行为消除了。正如我们以后看到的，阿拉佩什人还没有完全避免为争夺妇女而引起的争吵，但是，他们是把多妻作为一种责任而不是特权来看待的。只要有权威的男人将其兴趣放在下一代人的婚姻上，这种争斗就可以减少到最小的程度。

因此，随着阿拉佩什男孩青春期的结束，他的社会地位也得到了相应的确立。他成熟了，他有履行和继承全部职责的权力。他要毫无恶意地、合作地扶持他的父亲和叔父；保护他年老的父亲和年幼的弟弟；供养他娇小、尚未进入青春期的妻子。

第六章

# 阿拉佩什女孩的成长和订婚

每个阿拉佩什的小伙子都要抚养自己的妻子。正如当父亲的常常声称他们虽没有饱尝十月怀胎之苦，但却承担了养育孩子的责任。小伙子们宣称，他们虽然没有给过新娘彩礼，新娘也不是自己的合法财产，但是他们毕竟用食物把她们养大了。七八岁的小姑娘一旦与比她约年长六岁的男孩订婚后，就去丈夫家定居，于是公公、丈夫以及他的兄弟都要承担起供养这个小媳妇的责任。年轻的小丈夫具有不可推诿的义务去种植甘薯、培植西米、打猎以供养他的小妻子。近来这种状况尤为明显，只要她手脚不太麻利或脸上有点不悦之意和不情愿的表情，他就会数落起来："我栽西米、种甘薯、捕杀袋鼠使你能免受饥苦，可你为什么还不捡些柴禾？"不过，也有例外的情况，如订婚的丈夫因故死亡，这桩婚姻就被迫中断，女孩子就可以重新与他人订婚。当然，第二次订婚决不会象初次订婚那样自然。同样，当一个男子接手一个寡妇时，他很可能不必拿出很多食物来供养她，特别是在她比他还年长的情况下。这种婚姻，由于缺乏社会文化对它的认可，因而也就比较脆弱。

阿拉佩什人深信父母可以支配其成年的子女，同样也认为

丈夫支配其妻子是天经地义的，因为他曾经养育过她，他是她的监护人，他因年长而有较好的判断能力。可以说社会组织就基于这种在孩子与妻子之间的类推之上：孩子和妻子都代表了相对男子来说更年轻和缺少责任心的社会群体，理所当然处在被引导的地位，所以从这个意义上，妻子对丈夫、公公、丈夫的兄弟和叔父而言，俨然如小孩无异。事实上，氏族中所有已婚的比较年长的男子都把她当成小孩子看待。在小女孩充分发育之前，她只是地位卑微的、不成熟的黄毛丫头，连她的父亲、叔父以及氏族其他人均宽容地把她视为供年轻小伙子们选择的妻子。在这种阿拉佩什人的择偶过程中，倒是不乏罗曼蒂克情调。年轻小伙子热衷于对刚满五岁的小女孩的魅力品头论足。这些小女孩的卖弄风情常使他们神魂颠倒、流连忘返。为了逗乐，母亲们故意给自己的小女孩穿上漂亮的草裙。然而在这种选择中，性的因素并不重要。把小女孩当作性的对象，这对阿拉佩什人来说是不可思议的。小女孩即使到了九、十岁后也不愁没有人找上门来，但往往免不了去充当填房的角色。小女孩只要不是寡妇，她就有权选择更合意的夫家。所以她们的母亲常常对她们羸弱的女孩进行刻意的打扮，轻轻地晃动小女孩的身子，故意弄得草裙沙沙作响，以便吸引男孩们的注意力。

公公在挑选媳妇时也是颇费心计的。他首先考虑的是：女孩家是否靠得比较近；是否住在毗邻的村寨；是否属于一个已经和本氏族通婚的氏族，如果是，当然称心如意。最好还是换亲（兄弟姐妹分别与另一氏族的姐妹兄弟婚配），比如A氏族嫁出2个女孩给B氏族以换取B氏族的2个女孩。但这也不是固定不变的规则。阿拉佩什人并没有墨守这种最终可能导致在年龄上不般配的换亲方式。然而，就近择婚总归是皆大欢喜的

事。假如两个氏族间已经有了错综的血缘关系，他们也许会促成进一步的联姻。不过，对此阿拉佩什人并不十分赞赏。在这种情况下，能够和另一个远方的尚未通婚的氏族联姻更是上策。因为这种通婚无疑会扩大氏族的亲戚圈，这样，晚辈们走在一起就可以相安无事了，甚至在长途旅行时也可以随时受到上好的款待。两个远隔的氏族之间的长期通婚对双方来说都不啻是件幸事。子孙们是不会忘记他们的祖先的。当那些来自外婆所在村寨的人出席这里的盛筵时，小辈们称他们为“外祖父”，并会受到热诚的欢迎。况且，假如一个新娘从海滨村寨嫁到这里。她很可能成为带来新技术的使者，她的女儿和媳妇无形之中成了她的徒弟。比如“乌拉斯”（一种时髦的镶边草裙）的编织技术对苏比比斯（Suabibis）氏族来说，是得益于五代以前由一个来自达古拉（Daguar）氏族新娘的传授。但是，巫师们对这种远距离的婚娶持反对态度。倘若一个男人从一陌生的氏族娶来妻子，或者父亲允许他的女儿远嫁到陌生的地方，当地人出于恼怒和恐惧的心理，会求助于巫师们的帮助。在这种情况下，巫师们就会出面干涉拆散这门亲事。对此，作为父亲和叔父事先都必须有所考虑。

女孩子们在择偶中也有明确的标准。对她而言，受人尊敬的姻亲，尤其男性亲戚多多益善，他们个个都应是打猎和耕作的能手，且能够明智冷静地作出种种选择。同样，父亲在给儿子娶媳妇时，也十分强调媳妇兄弟们的品性。我们中的许多人把婚姻看作是种必要的不幸，以致缔结某种契约，不可避免地允许一个素昧平生的陌生人跨进你家的门槛并以主人自居。而阿拉佩什人却把婚姻看作扩大温暖的家庭圈子的不可多得的机会。在这个圈子中一个人可以繁衍子孙，且能过上一种比形影

相吊的独身生活更为安全可靠的生活。这种态度从他们对乱伦的批评中也可以看出，但要找到那种典型的批评却又十分困难，至少对我是如此。就我已掌握的资料来看，仅仅在下列带有隐喻之意的警句中有着谴责的意味：

你自己的母亲；
你自己的姐妹；
你自己的猪；
你自己囤积的甘薯①；
你切不要为之垂涎。
他人的母亲；
他人的姐妹；
他人的猪；
他人囤积的甘薯；
你才可以占为己有。

这概括地说明阿拉佩什人对待自私的态度。在男人和他剩余甘薯的关系中包含着一种暗示"垂涎于这些剩余物"具有指涉乱伦的含意。毫无疑问，为了自己的目的占有自己的母亲和姐妹，这是一种反社会的和忌讳的窝藏行为。这个警句告诉我们一个男人是怎样通过阿布鲁（abūllū）来处置他自己的甘薯的。我们从未得到有关乱伦问题的正面回答，这些警句也许可当作一个含蓄的回答吧。这些质朴无华的词句即可教会人们怎样处置他们自己的甘薯和猪，又隐含着他们对待自己的女性亲属的行为方式。

在这里我们并没有得到过有关乱伦问题的答案，而这种答

①这里并非指通常所说的甘薯，而是那些已在阿布鲁上正式展出并被确定为留种的甘薯。

案在过去我曾经考察过的其他土著部落中却曾得到过：当事人将受到强烈的谴责，丑闻也将公之于四邻甚至周围的村落。在阿拉佩什，对乱伦行为的强烈谴责和诅咒似乎并不需要：“不，我们对姐妹们绝不会有非分之想，我们把她嫁给其他人，而其他人则把他们的姐妹嫁给我们。”显然，这是最简单不过的了。为什么我要强调这点呢？难道他们连一件乱伦的事都没有听说过吗？不，终于有一个老头告诉我说他听说过此类的传闻。他曾经有一次到艾塔泼（Atipe）长途旅行，在那里的一个陌生村寨里他目睹了一场争吵：一个男子因为妻子拒绝和他生活在一起并企图回到曾经与她同居的哥哥那里去而恼怒。他又自问自答地对我说：我们是不是也有这样的意图呢？事实上，我们有这样的打算，不过，我们并没有这样做。但是这个老头对一个想娶其妹为妻的年轻小伙子究竟怎么看呢？我们却不得而知，因为那个老人决不会和年轻小伙子讨论这种事件。有一次我故意让几个小伙子去问那个老人，而得到的答案却是一致的。他们绘声绘色地向我传达了老人的话：“怎么，你想和你妹妹结婚吗？究竟发生了什么事？难道你不希望有一个小舅子吗？难道你没意识到假如你娶另外一个男人的妹妹为妻或另一个男人娶你的妹妹为妻，这样你至少赚得一个妹婿（姐夫）、一个内弟（内兄）两门亲戚。相反，如果你与自己的妹妹（姐姐）结为夫妻，就将成为孤家寡人！这样，你和谁一起去打猎？和谁一起去种地？你恐怕连一个可以串门的亲戚都没有！”由此而见，在阿拉佩什人看来，乱伦，与其说是一种难以摆脱而又可怕的诱惑，不如说是一种割断联姻缔亲，毁掉秦晋之好的蠢举。

所以，父亲在选择儿媳妇时，就要考虑到女孩家的同胞兄

弟和堂兄弟——这些都是儿子未来的朋友。当然，这种朋友多多益善。不信就请看那个叫阿登（Aden）的男人吧，他由于一系列的失误为自己酿成了孤独的苦酒。阿登的父母本来就是同出一个趋于没落世系的表亲，阿登除了两个舅舅外几乎没有什么亲戚，其中一个舅舅还是个痴呆，另外一个则不甘寂寞，搬到邻近一个寨子与妻子娘家亲戚住在一起。然而，阿登，请注意，他一反常规——娶自己的两个姐妹为妻。其中姐姐原是寡妇，她不愿和前夫的男亲戚结婚，希望回到阿里托亚(Alitoa)与妹妹共同生活，结果又成了阿登的妻子。必须指出，对一个男子来说，这样的举动是极不明智的，这必然会将自己置于可怕的境地。他因此而第二次失去了用联姻来扩大亲属网络的机会，只能靠自己一人。当他的女儿苏姗（Siuisua）长大后，没有一个人愿意选这样一个没有亲戚的女孩作媳妇。

女孩子被人相亲以后，父亲要作许多方面的考虑。他对亲戚很少的小伙子的求婚不会有什么兴趣。即使小伙子的父亲一再热切地请求，女孩的父亲会依然抱着审慎的态度不紧不慢地与对方周旋。在谈判中，在女孩父亲脸上也会出现不屑一顾的神情："该嫁的女儿都嫁了，为什么就不能留一个在身边呢？她们远嫁它乡，彼此以后再也不能见面，身边只有一个儿子可以慰我。这个女儿我想把她留在身边，她现在还很小呀！她的乳房还没有发育的迹象，为什么我要把她送到陌生人中间？"假如这个女儿已到了适合婚嫁的年龄，父亲也许会这样来婉言拒绝，"当客人上门的时候，她母亲已经可以请她代劳了，在烧火做饭方面她可是把好手，我还不准备把她嫁出去。"对小女孩来说，首先看她是否有这样的品性：在家务劳动方面是否勤快、负责，当宾客临门时看她是主动而又恰到好处地款待，

还是懒洋洋地、阴沉着脸坐在一旁，这些品性远比漂亮脸蛋和耳聪目明要紧得多。充当妻子的角色应该具备这些品性，因为她们必须娴熟地操持一个男人的家，给其中所有的成员，包括自己、客人，也包括孩子带来欢愉。小女孩到了六七岁就可以替母亲分忧并公开表明自己可以被娶为人妻。再者，妻子秉性必须恬静温和，这似乎无须特殊地强调，因为在阿拉佩什人眼里这本来就是理所当然的事。他们认为吝啬（不给别人东西）则是最令人痛恨的品性。此外，正常的皮肤①对小女孩来说也是十分重要的。患有皮肤病的女孩虽然不愁嫁不出去，但她们的订婚年龄常常迟于别的女孩，而且还不容易找到称心的夫婿，她或许只能和那些亲戚很少的男孩结婚。反之，假如男孩染上了慢性皮肤病，恐怕注定要打一辈子光棍，只有极个别例外。当他还是个孩童时，其他的孩子都不愿和他接触，并称他为"烂皮肤"。对他而言，皮肤病不啻是痛苦和不幸的根源。这种人在平原地带可能变成巫师，而在山区也随时有可能与巫师结下不解之缘。一个男人因得了传染性皮肤病而不能婚配似乎已经成了定论，懊恼也罢、不满也罢，最终只得做个巫师。"这孩子有皮肤病，所以将成为巫师，或一个污秽的使者。"这种议论常不绝于耳。这个受到疾病折磨的男孩会胆战心惊地缩成一团，因为他知道他从此命中注定成为一个怪物。他们身上令人不悦的颜色和使人翻胃的气味自然引不起阿拉佩什人半点恻隐之心。

这是指男孩而不是女孩，他很小的时候就知道将成为光

①指她未染上慢性皮肤病，热带特有的溃疡、金钱癣、鳞状癣。当地的新几内亚人的皮肤常染上霉菌和疥癣的混合性皮肤流行病。在某段时间几乎每个人都不例外，但只有部分人变成慢性皮肤病而经久不愈。

棍。这里，阿拉佩什和大多数的原始社会一样与当代文明形成了鲜明的对照。所有的女孩，除非她是严重残废，或者病入膏肓而幸存下来的畸形人，否则，她至少有一次做新娘的机会。假如她一旦年轻守寡，还可以天经地义地再嫁，即使她根本不和第二个丈夫同床共寝。唯恐孩子找不到配偶的担忧，把子女的婚姻视为举足轻重的大事，最初只是女孩父母的心理，后来也会波及到男孩的父母。谁有被大家遗弃的可能，谁就要作更多的准备。当儿子年幼无知不能自我准备时，就由父亲出面代为择偶。这将足以使儿子对老子感恩戴德一辈子了。

为儿子挑选妻子被称为“放一个行囊在她头上”。小女孩由她父母领到与之订婚的男孩家里，在这里她开始一种与在自己家中完全不同的生活。她睡在公公、婆婆房里，和婆婆一起劳作，与婆家的女性亲戚们来往。假如这里的人们她以前并不熟悉，这会使她陡添几分在娘家所没有的羞怯，然而这种情况并不多见。通常，她与周围的人们以前就相识，她会用完全信任和认可的态度来对待自己的小丈夫。在这种和睦的关系中不存在什么强制性的禁忌，他对于她而言只是长她几岁的男性并且是她的靠山。而她对他而言，只是一个特殊的小女孩。走在山路上，她甚至还需要他的搀扶，而他让她为自己点燃烟斗，给他的猪喂食。他的兄弟们对待她的态度与他毫无二致。她在他们身上也一视同仁地投注了自己的感情，她甚至和那些小叔子们一起嬉闹和玩耍，他们对她也不无感情上的依恋。她对于丈夫、公公、叔子的感情和她对待自己父亲、兄弟的感情实际是相同的，既是和睦的伙伴，又没有什么禁忌和恐惧。由于宴会和种植芋头，使小女孩有机会得以穿梭于娘家和夫家，在夫家和娘家一样可以得到欢悦。小女孩易于调教，而且她们也安

于眼前的生活现状。所以，十岁的阿尼娃（Anyuai）对我说：“有时，我和父亲一起呆在这儿，有时我去里华寨（Liwo）和丈夫在一起。他们到这里栽芋头，我也跟到这儿，他们回里华种芋头时我也就回那儿。我的丈夫身材高挑，就如盖罗德（Gerud）一样。”我又问她：“当你第一次去里华时有没有哭鼻子呢？”“不，我没有，我还是挺坚强的。我对丈夫很满意，我睡在父母的房里。乌娜（Una）准备和麦葛莱（Magile）结婚，麦葛莱个头也很高，而乌娜个子比我还小呐，她大部分时间还离不开父亲。米多阿纳（Miduain）将要和西纳巴亚脱（Seaubaiyat）结婚，辛纳巴因（Sinaba'i）管他叫女婿。依巴奴易斯（Ibanyos）（即阿尼娃父亲的小老婆）和母亲和睦相处，在同一块田里劳作，从不发生口角。明天我将回到里华。”

当我们留心到夫妻需要在较长时间内以兄妹相待的同时，也注意到阿拉佩什人对性生活的态度。这种态度并不难理解。实际上对阿拉佩什男人来说，性交还没有和钟爱自己的女儿或妹妹的情感要求相分离，他们把性交作为一种表达这些情感的最高的、最充分的方式，并不把它看成是人类对异性刺激的本能反应。阿拉佩什父母并不担心孩子们会放纵自己的肉欲，或者会纠集在一起作性生活的尝试。年轻人认为只有在“夫妻”生活这个公开的性发泄形式中才可以享受到这种人间的乐趣。订婚的男女曾被灌输了有关圆房的一些知识（通常由一名妇女和女方的姐夫充当这种启蒙角色）。当小女孩青春期到来之后，她的公婆便对她严加看管，既对她本人同时也对她的小丈夫。

这种看管的基础，就是阿拉佩什人的所谓性生活会抑制生理发育的观念。对这种观念我们已经在那些有关婴儿的出生和

哺乳的禁忌中有所了解。假如小女孩在乳房刚刚隆起的时候违背了有关禁忌而与他人发生性关系，那末，她的发育就会受到抑制，以致她的身体会变得又瘦又小，再也不会丰满起来。而阿拉佩什人把丰满的向下垂挂的乳房作为女性美的一种特征，给予了很高的评价。对于这一点，小女孩们是十分清楚的。当与小姐妹或小姑们一起抽西米禾嫩茎以便把它们编成新的草裙时，或者一起为准备晚餐而削芋头皮时，她们谈论的话题常常是漂亮的大姑娘们；就象布达格尔（Budagiel）和瓦多比尔（Wedjubel），她们的大乳房真令人羡慕。她们必须恪守这种禁忌，并尽力抵制那种会带来得不偿失的后果的诱惑。当她们月经初潮来临后，也必须格外谨慎，不得冒犯妇女的“塔姆巴兰”（Women's tamberan）。对此，小女孩半信半疑，但她们就象处于懵懵懂懂之中的小男孩一样也并不感到害怕，因为，她们觉得这样做会使自己更漂亮。她们知道在月经初潮期间要禁食四到五天，但她们憧憬着有一天能穿上新的草裙，佩带上心爱的装饰品再次出现在村民面前，那将是件多么令人惬意的事啊！阿尼娃曾向她的大姑讨教禁食的滋味，大姑告诉她可以在行经房里多多睡觉以便打发时间，可以到炉边暖暖身子。那末，过早地和丈夫性交会产生什么样的结果呢？萨姑（Sagu）就是一个例子。这个14岁的女孩既瘦又高，她已经当过两次新娘，曾生过一个小孩，后来不幸夭折，真令人痛惜。她第一次是嫁给外村的一个比她年长好多的男子，他继承了他死去的哥哥对她的约束权力，“偷偷”地占有了她，在她发育之前和她发生了关系。于是，她的乳房至今还是那么直挺挺地不肯下垂。她和这个丈夫生了一个孩子，这孩子后来死了。于是，她从丈夫那里跑回家与父亲住在一起。这样说来，她对那个曾经供养

过她而现在已经不是她丈夫的男人确有些忘恩负义。她的父亲从邻近的氏族中又给她选了一个丈夫，可不久，她再次成为寡妇。与此同时，她的小妹妹库麦娣（Kumati）刚和她第二个丈夫的弟弟麦葛（Maigi）订了婚，这个小妹夫身材颀长，颇有魅力，但尚未完全发育成熟。萨姑竟然爱上了他。由于她的勾引，两人之间产生了暧昧的关系。虽然长辈们对他们进行规劝，但萨姑已使麦葛神魂颠倒，使他再也离不开她了。他在大人们的恐吓面前耸耸肩膀，一副不屑一顾的神态。两年后，其后果得到了充分的应验：麦葛再也长不高了，决不可能成为一个健壮的小伙子。由于萨姑和麦葛的结婚得到了允许，所以库麦娣至今还没有出嫁，但已经和麦葛的小表弟订了亲。所有这一切，显然是不正常的。谈到这里，这些剃西米茎的小姑娘，向外伸出她们的下嘴唇，扮出一副显得十分反感的鬼脸。现在萨姑前胸平平，看来也不会生育了，麦葛也决不会成为强壮的小伙子，这都是不该发生的事。假如男孩等到他的小妻子行经多次，甚至长达两年之后再与之圆房，那么她的乳房就会丰满起来。但假如在此之前就破了"血脉"——他们形容处女膜的俗语，即在发育之前有性生活的经历，那么她的乳房就不能得到充分的发育。

阿拉佩什人还有一套抑止小女孩生长、成熟的办法，但其效果不会尽如人意。父母亲或公婆取得女孩人格的一小部分，将一个嚼得半烂的槟榔果或一节甘蔗用一片巴豆叶把它紧紧包起来，藏到房子的椽檐下。他们认为直至小包松开之前，小女孩不会再生长，她的发育就会被抑制。当子女已经订婚的父母发觉他们算错了男孩和女孩的相对年龄后，就需要用这种神秘的法术来补救。弄不清子女的年龄这是司空见惯的事，因为他

们很少留心这件事。即使一个生头胎的母亲也常常头天还说她的宝贝刚生下二个月，到了第二天她又会说已经生下五个月了。订亲前的男女孩子常常并非是青梅竹马，而是分住在不同的村寨，他们的相对年龄当然很难判定，因此，免不了发生这种情况：公婆惊恐地发现他们的媳妇发育的速度快得出奇，眼看就可以生儿育女，但自己的儿子却还未通世理，于是，想借助这种法术来阻滞媳妇的过早成熟。不过，阿拉佩什人也意识到对于这个十分棘手问题，法术也未必可靠。从事实的观察中体会到这一点是十分重要。因此，做父母的也常常以重新定亲来摆脱这种尴尬的局面，通常是将发育成熟的女孩转嫁给原来与之定亲丈夫的哥哥，这种办法还是相当管用的。童妻在丈夫家里也习惯于用一视同仁的态度对待丈夫及其他的兄弟们。她也用对丈夫的口吻和他们说话，她用来指称丈夫之兄的称谓的含义就是"同性的年长同胞"。她对他很信任，他也承担着供养她的义务。当她不小心绊倒时他也会上去把她搀扶起来；当她做错了事时他会从旁婉转地加以制止。所以，这种转嫁一般不会使人感到为难。

当一些小女孩围坐在一起干活时，便会议论起各自的生活来。她们轻描淡写地谈及这种可能发生的转嫁。大致说来，她们觉得自己出嫁是献身给一群男人而不仅仅是一个男人。她们已经变成这个家庭的不可分割的部分，且永远属于这个家庭，即使她的身体化成了齑粉亦是如此。许多居住在海滨的民族有一种习惯：当一个外嫁的妇女死后，她的兄弟会前来领回她的尸体，而阿拉佩什人并不如此。妻子死后就葬在丈夫所在氏族的土地上，连她的灵魂也居留在他的玛萨徕（marsalai）之地依旧隶属于他。但是，她的丈夫和儿子须向她的氏族支付一系列

费用“购买母亲”，以便丈夫和儿子始终持有对这个女人的所有权。

女孩的月经初潮及接踵而来的仪式一般在丈夫家里举行，但她们的同胞兄弟是这场仪式中不可或缺的角色。倘没有同胞兄弟，那么就请她的表兄弟代替。兄弟们动手给她建造一间行经的小房子，这间房子比年长的已婚妇女的要结实和气派得多。已婚妇女的锥状形行经房是由她们自己草草搭成的，显得十分寒碜而又狭小，更不用说防雨和御寒。而这些新建的隔离房特意铺上了地板。女孩听从告诫，谨慎地坐在地板上，把两腿向前伸直，决不能盘腿而坐。她的臂箍和脚环、耳环、石灰葫芦和石灰刮刀都要拿开，她的编织腰带也要解下，假如这些东西尚新，人们就把它送给别人，如果已经陈旧，那就把它扯断并设法毁掉。这样做是因为想要割断她与过去之间的种种联系，而不是因为人们觉得自己会受到什么污染。此时，这个女孩会受到一些老年妇女的照料，她们通常是她自己的亲戚或是丈夫的亲戚，她们用带刺的荨麻擦遍她的全身，并让她把一片卷成管状的荨麻叶插进自己的阴门，据说这样就可以保证她们的乳房将来丰满下垂。行经的头二天，不准女孩进食，也不准喝水。到了第三天，她就走出小屋倚靠在一棵树上，此时她的舅舅上前在她肩上和臀部轻轻地划几道装饰性的口子，既不用抹泥巴也不用涂石灰——这是新几内亚人在身上刻划持久性痕迹常用的方法。这种痕迹一般能保留三至四年。在这段时间里，假如一个陌生人想要知道某个女孩是否已经进入成人之列，只要看一看这些痕迹就行了。那些老年妇女每天都要用荨麻叶替她擦洗身子，假如她能禁食五至六天那就再好不过了。这些妇女焦虑地注视着她的动静，假如她变得衰弱不堪，她们

就会及时中止这种禁食。禁食的目的是为了将来能健壮，但太过分了也许会断送她的性命。因此在这种情况下，仪式便不得不早早收场。

举行仪式时，年轻的丈夫要在父亲的指点下，为妻子操办一份必备的仪式餐。它包括一系列特殊的药草。凡没有这种经历的人，绝不会知道应该如何去办。这是构成阿拉佩什传统的一个部分，只有当需要学习这种技术时，才可以得到有过这种经验的前人的指教。许多年轻人因自己的妻子和妹妹都还没有进入青春期，因而无法体验或目睹这种仪式，所以，当人们谈论起这种事时，他们的脸上随即显出一副困惑不解的神情，他们觉得隐藏在长者心灵深处的传统既令人捉摸不透，又使人无所适从。假如长者们不去指教他们，那么他们也就无从知晓。这些神秘的药草究竟是什么呢？又该怎样去炮制它们呢？

小伙子按照父亲的指点去寻找所需的一切：“纳库马奎比尔”（nkumkwebil），一种极有韧性的藤蔓；“马林比克”（malipik），坚硬的树皮；“卡罗地克”（karudik）树和面包树的液汁；“亨亚库纳”（henyakun），一种小灌木；“依多根”（idugen）毛虫作的茧。这些东西都具有坚韧的性质，能使女孩变得健壮有力，以便日后更好地操持家务、养育子女。接着按照要求须将一部分药草加水熬成汤，剩下的则与“瓦巴拉勒”（wabalale），一种特别壮实的甘薯一起煮熟。于此同时，那些妇女们在女孩的肩背上涂上些红颜色的图案作为装饰，又让她穿上新的草裙，套上新编的臂箍和脚环，戴上新的耳环。尔后这些妇女中的一位借给她一只绿色的角状小贝壳，和一根猩红色的羽毛——这是所有已婚妇女佩戴的标志。以后，她将从丈夫那里得到这些东西。这些东西是插在她鼻子上的，那里有个

小孔，在她很小的时候就已经穿成，并经常插入小棍或卷曲的树叶免得它闭合。现在该是她出现在丈夫和她自己兄弟面前的时候了——他们已经来到她跟前，每人带着一件礼物：弓箭、木盆、网袋、火鸡骨制的匕首、叉子——这些是男性亲属们送给一个青春少女的特有礼物。妇女们用瓦海亚（wheinyal）树叶，将她的旧网袋装饰一新然后戴在她头上，并把一片鲜红色的心状树叶放入她口中，别的小姑娘在成年仪式中也同样用这片叶子。她的丈夫按照指点拿来一片椰子树叶和一些"米布"（mebu）、两朵用"艾里华海华斯"（aliwhaiwas）叶子裹着的、散发着香味的硫磺花。他站在"艾及户"的中央等着自己的小妻子。她慢慢地走来，低垂着眼睛，由于长时间的禁食，步履显得有些踉跄，在妇女们搀扶下，走到她丈夫面前。丈夫把大脚趾压在她的大脚趾上，她便仰起头端详他的脸，于是他便用椰子树叶拂去她头上的旧网兜——这还是在她订亲时由他父亲放上的，那时，她还完全是个孩子。此时，她可以吐出嘴里的树叶，并伸出因禁食而布满厚苔的舌头，丈夫即用"米布"将这些舌苔揩去，然后，女孩坐到一片西谷树皮上，先用手撑着，小心翼翼地坐了下来，两腿直挺挺地向前伸直。她丈夫随即递给她一把用树叶裹着的匙子和那碗他为她准备的药汤。起先丈夫把着她的手喂她两匙以免洒掉，到第三匙时她就足可以自己动手了。喝完药汤后，丈夫拿来一只"瓦巴拉勒"甘薯一分为二，给她吃一半，另一半由他拿去放到房子的椽檐下。据说这样就可保证她不把他看作一个生人以至将他送到巫师那儿去。为了防止她今后真的干出象这类的事来，传统要求妻子以人格的一部分对丈夫作出保证。这只甘薯要一直保存到妻子怀孕为止。这种吃甘薯的风俗和整个仪式显得有些不太协调，很可能

是从平原的居民那里学来的。只有那些极其愚昧的、精神衰竭的人才会企图用这半片甘薯施展某种魔法。

当女孩吃完以后，她就坐在艾及户的中间，她的兄弟们将礼物放在她的四周。他们举着槟榔叶扎成的火把，绕着妹妹围成一圈。恐怕连他们自己也闹不清为什么这样做，这是从海边居民那儿新学来的风俗，不过这样倒也显得很壮观。在比阿里托亚塞更靠近平原的那些村寨里，女孩的成年仪式中似乎还没有这项内容。

在随后的六七天中，她和她丈夫绝对素食，不沾半点荤腥。女孩将蔬菜加工成布丁形状，就象刚刚分娩的母亲常做的那种东西差不多。她把这些东西故意扔到灌木中去，以便让丈夫去"猎取"。当他找回这些"猎物"后，夫妻俩就设宴招待所有曾经帮助过他们的人：那些曾赠送过木柴和水的妇女；那些曾用荨麻叶给她擦身的人；那些给她涂抹彩色土的人。此后，女孩还得度过一个月的素食期，在期间也不许喝冷水，甚至不准喝椰子汁，当然也不能吃甘蔗。至此，成年礼才告结束，以后她再进入行经房时就无需什么仪式了。这种正式宣告女孩孩提时代结束的仪式不同于男孩的成人仪式，尽管在内容上不无相通之处，比如都用到荨麻叶；为了将来的强壮都必须自愿受苦；要受到隔离等等。但男孩的成人仪式将他们从一种生活方式拨转到另一种生活方式之中，在这以前，他还是个小孩，现在已是一个须眉汉子了，负有男人的职责，从此他就要加入到男人这个神秘世界之中，而女孩则没有强调这些。她生活在夫家已有四五年的光景了，在这段时间里她拾柴担水，还要干拔草、种植、收获芋头和蔬菜等农活，也少不了烧饭和照看婴儿。每逢这里庄稼大丰收和打猎碰上特别好的运气时，她

总是载歌载舞地欢庆一番，还和其他年青人一起加工西米。她曾和这里的妇女们一道分担着各种义务，况且对她而言这种义务是在日益加重。她对行经房本身也并不感到神秘，因为在很小时候就和兄弟姐妹经常出入其间。所以成年仪式对她而言并不意味着是进入一种有规律生活的接纳仪式，而仅仅是向她的生理新阶段的仪式性过渡，这种过渡对她的健康和生长将产生重要的影响，但这又不是结婚典礼。

她丈夫所在的氏族早已认同她了，这个群体曾养育过她。他们供养了她，她是他们不可分割的一部分。他们也为她付出了代价，夫家不是一次一次地送肉到新娘的娘家去吗？有时候，聘礼是在妻子的成年仪式完毕后交付的，凡打贵重的装饰品和贝壳，她的父母一般只保留三四件，其他的用来交换差不多同样大小和漂亮的其他贵重物品。实际上，这种支付的代价并不昂贵。夫家长期供养她所花费的食物的代价就远比这些聘礼大得多。大家对那些用贵重物品和兽肉所作的支付都是心中有数的，并常常提及，它们成了缔结长期和永久性婚姻的有形的物证。当妻子分娩后，夫家还要为孩子作支付，假如生的是个男孩，就要给妻子婚前所在的氏族送去一对耳环，假如生的是女孩，就得送去一对或二对以上，这样夫家才能充分享有对孩子的所有权。之所以对女孩要支付出更大的代价，是因为妻子婚前所在氏族很可能在这个女孩长大后追索她的新娘价值和她所生养的孩子的价值。可见，这种加倍的支付还是合算的。更确切地说，这些支付是孩子绝对归父系氏族所有的象征。

月经初潮仪式（成年礼）不会给订婚的女孩带来生活上的变化，公婆继续默默地承担着一些伴护的职责，女孩依旧睡在

他们的住房里。如果家里还有小姑子，那么姑嫂就会睡在一起。只要你深入地考察一下当地人对婚姻事实确认的情况就会发现在女孩成年仪式之后有的是立即、有的是在几个月之内、至多也就是在一年内将与丈夫圆房。在这期间，女孩自己穿上漂亮的草裙，同稍比她大些的少妇们一起，她们央求老妇人替她们把西谷嫩茎染上漂亮的红色，并用它来编辫子。这一般要花几个钟点。同时，她得天天洗浴以保持皮肤光洁，每天都戴上用鼦鼠牙或狗牙串成的项链。在所有阿拉佩什人中间，再没有比这些处在等待中的少女更美丽动人的了。为了迎接即将开始的新生活，她们把自己打扮得格外漂亮。但具体的圆房日子事先是无须确定的。时间一个月一个月地过去，公婆也渐渐放松了对她们的看管，女孩子已经成熟，男孩子高大的身体也已充分发育，终于有一天小俩口被允许单独一起走进灌木丛中去完婚。一切都是水到渠成，既不必匆忙，也没有预订的日期催促她们。无人特意去打听，也无人加以评论，因为许多年来这对男女早已共同生活、彼此隶属。

第七章

# 阿拉佩什人的婚姻

阿拉佩什人对婚外性行为并不感兴趣。偶然的艳遇也好、私通也罢，一时的心血来潮或迫不及待急需满足的欲望——对他们而言都是不可思议的。他们有关的性的观念是以家族利益为出发点的，并不具有罗曼蒂克的色彩。性在他们眼里是件十分严肃的事，对此必须谨慎地加以防范，同时，性又是一种高于一切的事实，在其中男女双方必须心心相印。他们认为男女的肉体结合就是男子“阳热”（heat）和女子“阴冷”（cold）的互补。“阳热”在这里并不具有生理学意义而是一种象征性感觉。如同他们把所有超自然的结合被说成是热（hot）。与此相对的就是“阴冷”（cold）。这里的“冷”也不是指天气的寒冷，而指的是对这种超自然结合的厌倦，这种状况多发于女性——这是十分危险的。照此看来，在阿拉佩什人那种订亲后对新娘的长期供养风俗本身就隐藏着最起码的危机。当一个年幼的毫无经验的妻子几乎成了丈夫家庭中不可缺少的成员的时候；当丈夫多少年来和她朝夕相处之后，彼此因过分的熟稔，而丝毫没有新奇的感觉。在这种情况下，对男子而言妻子就不是一个陌生人。若与一个陌生的女子发生性关系，这就意味着

把自己人格的一部分出卖给巫师。因为阿拉佩什男女不可能用那种意外相逢却一见倾心的情感来抵消相互的对立情绪。无怪乎如果一个男子在一个陌生的村寨里或在一次宴会上偶遇一个可心的女子，抵挡不住她的诱惑，他就会有充分的理由得出她就象敌人和怪物一样施展了什么魔法紧紧地引诱着他的结论。而只有通过婚姻——长期确定的、舒适的、充满了友爱的婚姻才能得到安全的足以珍惜的性生活。

即使在婚姻中，实际的戒备也是存在的。新娘和新郎要用仪式来表示摆脱那种令人讨厌的会导致混乱的"热"与"冷"。倘若在这方面不谨慎的话，他种的甘薯就不会茂盛；他的眼睛也不能发现猎物；而她也不会生出健壮的孩子。在这种第一次的戒备仪式过后，夫妻就可以毫无顾虑地在一起了。但假如丈夫要到地里采挖甘薯，他将会不可思议地回避和女性的接触；在他与塔姆巴兰（tamberam）跳舞之后就不能向妻子求欢；当他抬过尸体、杀过人或者刻制一个称为阿波町（abuting）神圣的塔姆巴兰面罩后也要神秘地回避和妻子的接触，以免把那些危险带给妻子。当他的孩子的另一个生命关键时期随着囟门的闭合而结束后，将进行放血仪式。妇女在第一次性交和守寡后也要采用类似的仪式。毫不例外，男人死了老婆后也要举行这种仪式。这些都成为生活规范的一部分。正是这些仪式化险为夷，成为安全舒适、温暖生活的保证——因为仪式驱除了潜藏在他们心底里的恐惧。

碰上一个偶然的机会、同时却没有安全的保障，这就是所谓的勾引。倘若一个男人出门在外恰好碰见一个正要回家的陌生妇女，那么就可能受到那个女人的勾引。所以父亲警告儿子："无论在外面行走，还是在亲戚家留宿，只要你见到的女

人是你的亲戚如姐姐、表姐、姑姑、舅母、嫂嫂，那么对你来说都是安全的。但你不要走到自己不熟悉的路上，更不要在陌生的道路上咧嘴大笑。假如你遇上一个素不相识的妇人，你切不可停下来和她搭讪，否则你就会被她的长相迷住，你的身体就会颤动不止，以致逐渐衰弱，这样你就会因邪入五脏而死于非命。”除可导致对巫魔的恐惧外，阿拉佩什人还认为这些偶遇机会中的突发性和表面性的刺激，使人情欲旺盛，达到顶点，以致耗竭元气，危及到男女完成被指定的义务：生儿育女。对这些偶然机会，必须按照规定断然拒绝，一次也不能含糊，即使对一个屡见不鲜的妇女亦不例外。说穿了，这种机会既不会带来安全感，也不会产生以熟悉为前提的舒适感。

对情欲的克制旨在剪除与陌生人的浪漫接触。阿拉佩什人并不排斥爱情，然而这种爱情是与食物的供养和受纳分不开的，也是与双方在同一村寨寝居多年为前提的。男子们轻佻的、罗曼蒂克的态度是不能滥用的，适宜的对象是那些被调教得服服贴贴、能成为一个合格的家庭成员的小姑娘。在上述安排中，阿拉佩什人那种忍让和性迟钝的人格得到了最好的体现。无论男女，都不会把性欲看作是一种本能的冲动，即使当他们在婚姻之外对异性作出某种主动的表示时也不例外，你甚至不必冀望于他们会对自己的情欲作出象征性的表示，他们往往把这种行为归结到性冲动以外的动机上。这种动机可以是魔法或者干脆认为在狭小的生活区域内男人可以象对妻子一样对别的熟悉的女性提出要求，因为这个女性本来完全可以归自己所有，而现在不过成了他人的妻子罢了，尽管实际上阿拉佩什人对通奸不怎么感兴趣，但碰巧也有个把光棍垂涎于他人之妻。这种情况尤其在这个女人的丈夫并不计较她的贞操并同样

存在着外骛之心的时候，这个光棍和那个他想占有的女人便会发生关系，劝服她和他一起私奔，达到诱拐的目的。他的动机也许是高尚的，并对她作了一种最彻底的承诺，因为这种行为本身意味着他也把自己的命运交到了她的手中。一旦她对他失去了信任，那么她可以使出将他置于死地的杀手锏——将他交给巫魔。如果以后他变卦了，证明背弃了自己最初的诺言，那么他的良心也足可以使他确信她已借助巫魔的手来惩罚他了。

年轻的阿里斯（Alis）就是被这种忧虑慢慢折磨而死的。两年前，他到遥远的衣莫尼里（Yimonili）村寨出席一个盛宴。当时夕阳西下，他遇见一位来自平原的女子，她企图勾引他。正象上面所说的那样，她希望他把她带回山里的村寨，她羡慕那里的女人们漂亮的衣着，男人和女人们佩带的可爱的装饰品。她企望在自己的鼻尖上穿上一个小孔，插上羽毛，而不愿只在鼻翼一侧穿一串珠子（这是平原人特有的装饰）。阿里斯虽成了她的俘虏，但他的精神却崩溃了，他背着她逃回了阿里托亚。但他对自己年轻的妻子堵姆林麦（Tanmuliman）却始终不能忘怀，他非常喜欢她，她还没有给他生孩子。假如他把这个高大的、贪婪的陌生女人带回家去，堵姆林麦很可能就要逃离。大家对住在平原地带的妇女的行为还是十分了解的，她们嫉妒成性，在性方面也积极主动，她们几乎都失却了阿拉佩什人所珍视的贞操。阿拉佩什人说："蝙蝠可分为两种，一种是大个蝙蝠，它们只用一个奶头哺育自己的幼孺，而另一个奶头空空地闲挂在那里，这些蝙蝠露宿在外，任凭风吹雨打；另外一种则是温驯的小蝙蝠，安全地藏身在树洞中，细心地守护着自己的后代。按照这种标准也可将女人分为二类：那些平原妇女就象大蝙蝠一般；阿拉佩什人理想中的妇女就应该象那

些温驯的小蝙蝠，在家中守护着自己的孩子。偶然有个把较放肆和悍泼的平原地区妇女与其丈夫反目，于是，她会逃出家门把终身托付给那些善良的山民们，欲嫁一个温顺的丈夫，另寻找一条可心的生活道路。然而，阿拉佩什男人是不习惯抵御一个自愿坐到他门槛上来的女人那种决意求爱的。平原女人嫁到山里后，常常不能如愿以偿地垄断丈夫的感情，或赶走那些赤手空拳无力还击的童妻。阿里斯对这些情况了如指掌，他坐立不安，一会儿他想起自己的妻子塔姆林麦，一会儿又掂量着他自己的"捕猎技能"。他知道如果把这个暴躁的女人带回家必会有大祸临头，他终于把她抛弃了。一月后，他听到这个女人的死讯，他确定无疑地相信自己的一部分人格已被她交到巫师的手中，究竟哪一个巫师却不得而知，还没有人前来勒索。也许那个女人在死之前没有来得及告诉巫师谁是她引诱的男人，好歹她是死了，兴许巫师很自然地推知阿里斯对她采取了类似的回避措施；窃得她的"污物"并送交给其他的巫师，促成了她的死亡，所以巫师或许不会再来勒索——她的死已使巫师感到心满意足了。阿拉佩什人认为一个男人如果有些轻微中邪，可以求助于一个正在行经的妇女①，如果完全中了邪，可以用催吐药来救治。如果他的"污物"被巫师放在邪恶之火上熏烤，那么他的米辛（mishin）即生灵就会挣扎着跳出他的喉咙，与此同时，在他体内产生一种浓稠的白色浆液，不断地涌出并噎塞了他的喉咙，生灵便趁机出窍被巫魔收进事先预备好的竹筒之中，最后生灵将被火烫棒打而致死。为了防止这种惨状的发生，至少要排出这种白色的浆液，为此受害者要吃下一种叫

①男人发现自己成了巫魔注意的目标时，也许让一个正在行经的妇女在他的胸口猛击几拳，这种有力的打击可从他体内祛除那股会伤害他的魔力。

阿斯呼泼(ashup)的催吐药——一种异常齁苦的饮料。沉浸在痛苦和恐惧中的阿里斯不断地求助于这种催吐剂，以致身体衰弱不堪，食量锐减，日见消瘦。他那种和女人同居后又将其抛弃、既恶劣又愚蠢行径得到了报应。在他消瘦的同时，她年轻妻子身上以前只是轻微的癣疾也在不断地蔓延，如同那些患有严重肤疾的人一样变得闷闷不乐和忧心忡忡。

关于强奸，阿拉佩什人只知道这是位于东南面的奴古姆（Nugum）人的一种令人讨厌的风俗。对于那种认为性交即使发生在双方默许、习俗认可的情况下，也具有危险性的人来说强奸的危害则更是不言而喻的。同样，在阿拉佩什人中间也没有任何可以使他们理解强奸的那种关于男人本性的概念。假如一个阿拉佩什的男子抢得一个并非通过引诱而得手的女子，因此而引起的激动和喜悦绝不会驱使他立刻去占有她。他更倾向于克制和等待，直至看到交涉的结果，哪怕这是为她而发动一场战争，对方迫使他不得不交还这个女人。若她不能永久地归他所有，他决不会作出半点伤害她的事。

这种对强迫性行为的忌讳得到了广泛延伸，即使在夫妻这种正常的关系之中，男子也必须温存地接近自己的妻子，和她说些"俏皮话"。他必须肯定她对自己的求欢已经作好了充分的准备，不然的话，这个被他家族所供养、靠他供给食物而长大的女人也可能滋生出对他的疏离和敌对的情绪，从而变成一个陌生人。这倒不是在强调通过性关系来获得满足，而是在强调男女双方准备的充分程度和期望的圆满实现。男女双方都可以通过试探促使对方潜在愿望化为具体的性行为。女人象男人一样习惯于说："我可以上床吗？"或者"我们睡觉吧。"不管是男方主动或者女方主动，他们都喜欢用"交媾"这个词来

表示性交。“他们一起玩过”或“他们睡觉过”是人们经常采用的婉词。妇女喜欢用轻松舒缓的口吻来表达对异性的爱慕，既没有那种性关系的紧迫感，也不会与满足一种特殊的欲望挂起钩来。阿拉佩什人还没有认识到女方特殊的性高潮以及男方的性高潮，只是用象肿胀消退之类的说法来加以形容，他们对相互的准备就绪和相互的放松总是十分注意的。

阿拉佩什人口部感受性在孩提时代和青春前期就得到高度发展，而且一直延续到成年后的性生活中。值得注意的是阿拉佩什人禁止玩弄自己的口唇，尽管嚼槟榔和吸烟可取到部分的替代作用，这毕竟需要相当严格的自我控制。与此同时，把漫不经心的触摸生殖器列入了禁忌的范围以免发展成手淫。因此当男孩到结婚年龄后，在他的口部感受性减弱的同时，口部与生殖器的混合接触遭到严格的禁止，对口部与生殖器的任何一种触摸方式都将遭到反对。但对待女孩却没有这样严格，在她结婚之前不会因吹鼓自己的嘴唇而遭到大人的训斥，甚至婚后只要她愿意，她仍可以继续以此取乐，直至她有了一个哺乳的婴儿为止。行经房里严格的“保健”措施起到了保护触觉敏感的作用，这样会使第一次性交更加疼痛。她必须和丈夫同时恪守口淫的禁忌。在那些口部感受性获得专门高度发展的种族中设立这样的禁忌也许是合理的，它可达到保证成年人完全以生殖器进行性交的结果。对阿拉佩什人来说，在性交前的爱抚中接受刺激最多的要算口部，更有趣和重要的是他们和多数原始土著居民不同：他们没有真正的亲吻、嘴唇的相触，总是不断地被屏气所打断。

至于婚姻体制，阿拉佩什人采用的大致是一夫一妻制，但同时也不排除一夫多妻。一夫多妻并非一种任何成功的男子生

来就企望的理想状态，但这倒象是一种某人发现自我的条件。它的产生有很多的原因，其中最重要的原因就是死亡。当一个男人撇下一个寡妇而去，那么这个寡妇就有一种和丈夫所在氏族中的成员再婚的强烈愿望，以此她才能重新获得归属感。

阿拉佩什人并不指望妻子永久地为亡夫服丧，因为这对死者和生者都是没有必要的。在他们的观念中，死并不是一件十分重大的事，人死了也就万念俱灭了，无须煞费苦心地举行哀悼仪式或者要求妻子守寡来安慰死者。一个简单仪式就足以宣告妻子与死去的丈夫不再有什么瓜葛了。但若她和她的后夫没有举行这种仪式，那死去的前夫就会和他们形影相随。比如当后夫把他的匙子放到碟子里时，那把鬼魂的匙子也会跟着来舀取碟子里的食物，以致这碟食物见底的时间加快了一倍；再比如，后夫在储藏室里搬去甘薯的时候，鬼魂的手也同样把甘薯一个一个地拿走，但是这仅仅是一种恶兆而已。寡妇是不敢抗越种种禁律的，和寡妇结婚的男子也会受到有经验男子的指导。即使并没有亡夫的灵魂对新丈夫恼怒的迹象，但因为生死之间存在着某种息息相关的紧密联系，这种联系也必须用仪式加以阻隔。

他们并不相信妻子应该对他丈夫的死亡负责，也不要求妻子保持长期而痛苦的赎罪仪式，或按照死者所在氏族人员的旨意去服丧。她本来就是隶属于整个氏族的，难道还把她赔进去不成？为了她的身心免受摧残，他们情愿放弃要她服丧的苛求，这算是对自己女儿的宽容吧。但她毕竟不是女儿，是媳妇，是这个部落中一个成员公认的妻子，而且她还得象上次一样再嫁给这个氏族中的另一个成员——死者的兄弟，在她生养了孩子以后尤为如此，因为将孩子在其父亲恩泽所在的地方扶

养长大才是理所当然的，让这些孩子将其父开辟的道路、栽种的树木铭记肺腑。假如一个遗孀将孩子带回到她娘家的氏族，以后这个氏族的男人们就有权认取她的孩子，因为他们供养了这个孩子。假如不会遭到强烈反对的话，遗孀往往会在丈夫父系群体中另择后夫，有时候她也嫁给丈夫的姑表和舅表兄弟。假如她为远离自己的父母而怏怏不乐，假如她还没有生育，假如没有人愿意要她，或者有其他的恋人使她倾心——鉴于上述和其他一些类似的理由，方允许她回到自己家人身边。如果她真的改嫁给一个非前夫氏族成员的男人，那么她的后夫不会把聘礼送给她娘家的氏族，而是送给她前夫的氏族，因为她依然隶属于这个氏族。至于她改嫁后生的第一个孩子，前夫和后夫氏族都平等地享有对孩子的所有权，这个孩子将同时效忠于这两个氏族。人们常说这样的孩子是很难调教的，因为他脚踩两条船，避严亲慈，投向惯于宠爱他的亲戚的怀抱。

然而，四分之三的遗孀都改嫁于前夫所在的氏族成员。因为妻子比起丈夫来要年轻得多，且很少担当狩猎和外出到充满敌意的地区经商的风险，所以大多数妇女至少要做一次寡妇。人们并不强调一个寡妇必须改嫁一个年龄比她大的男子，这里的确存在特殊的困难，因为年长的男子并不热心于同时娶二个或更多的女子为妻，况且他们也未必拥有供养另一个妻子的食物，于是只好鼓励三十岁左右的壮年男子娶他兄（弟）的遗孀为妻并担当起扶养侄儿侄女的责任。阿拉佩什人很清楚这种继配妻子的相对地位。而结发之妻（男人在小时候就与之订了亲、为她支付过指环和兽肉、并得到他供养的女人）仍然拥有更重要的地位。她在一个家庭中具有较高的权威，凡事都得征求她的意见，这些意见将受到普遍的尊重。从这里可以清楚地

看到某种观念的存在，不过，这种观念体现得不太充分，因为阿拉佩什人缺乏反映这种服从与权威关系的礼仪。当一个女子以可怜的寡妇和可爱的嫂嫂（或弟媳）的双重身份跨进正妻主持的家庭时，双方都不会感到尴尬。在长期相处中，这两个女人彼此早已异常熟悉，甚至亲如姐妹，相互的感情已十分融洽。曾有一个妇女告诉过我，她和嫂嫂曾深更半夜一起围坐在一堆篝火旁，烘烤着西米嫩茎，预备用作裙料。她说："单独可不好，我们总是成双作对地去汲水、捡柴，烘我们的草裙。"在生病和坐月子时，妯娌之间总是互相悉心照料。她们曾一起干坐着打发长长而又沉闷的时光。在干完了一些重活后，每人喂一个孩子，一起吟唱着谣曲或者编织网袋，不紧不慢地拉起家常。她们各自称对方为"米加纳"（megan），这是个充满情感和信任色彩的称呼。不妨设想一下，我曾经和一个妇女坐着交谈，另一个同样嫁到这个家族的媳妇正好从我们身边走过，我的交谈对象就会笑咪咪地介绍说："Megan。"其得意洋洋的口吻不亚于上小学的女孩子对别人介绍说"我最好的朋友"。又假设她们之间的伙伴关系已保持了好多年头了，现在其中一个成了寡妇，必须进入另一个伙伴家中成为二房，从理论上说，总是年长的那个先失去自己的丈夫，于是她以妻子的身份住进了她称为"弟弟"的那个男人的家，平和地来到这里担当起母亲的角色，即使设想她的后夫确实和她同床共寝——非常频繁却并不能持之以恒，在这种情况下，恐怕她还没有权利提出什么要求，以改变这种不是为了自己而仅仅是为了生儿育女的生活。

娶两个妻子，对男子来说是一举多得的美事。当一个妻子正行经时，他还有另一个妻子为他做饭，而且他也无须为怀孕

期的禁忌而苦恼了；即使其中一个妻子需要看护小孩，他还有另一个妻子陪着他一起出远门；他也可以留下一个妻子种庄稼，带上另一个妻子外出加工西米；假如他嫂嫂、弟媳或她们的孩子病了，他可以打发一个妻子去帮上一把，而让另一个妻子呆在家里陪着他并料理家务。阿拉佩什男人不会靠女人的勤勉而发家致富，不过，有两个妻子的男子日子会过得更自在些。况且，也会促使他动脑筋多找些活干，不致让妻子们闲得无事可做。在他们那种半游牧的散乱生活中，该有多少杂事需要料理，就这一点而言，有两个妻子的男子沾了不少的光。至少，娶第二个妻子的男子更易和本氏族的其他成员建立融洽的关系。

对阿拉佩什人的婚姻生活的观念可以作这样的概述，通过订亲后的长期共同生活过程，青年男女势必能互相适应，妻子学会把年长的丈夫看作近似于父母的监护人；初次的性生活以两厢情愿为前提，而且这种非强迫的明确关系贯穿着私生活的始终；孩子的呱呱坠地和共同遵循各种保护性的禁忌不断强化了男女双方的婚姻纽带，当丈夫步入中年后，他收留一个拖儿带女的寡妇，成为他的二房，这个寡妇也是她妻子相当熟悉和信任的伴侣。倘若这所有的一切都符合阿拉佩什人温顺、散漫的习性，那末阿拉佩什人期望的美满婚姻差不多成了现实。不但两个妻子不会骂骂咧咧，而且夫妻间也从不反目，更不要说私奔——这种被称为“诱拐”的事情往往引起群体之间的恶斗。

但象众多的新几内亚境内的婚姻制度一样，阿拉佩什人婚姻的如意算盘在很大程度上依赖于他们的控制所力不能及的情况。在他们的设想中，从订婚到怀孕这段时间里死神是不会觑

夺男女双方的生命的；每个年青的男子将和他亲手供养过的女孩结为夫妻，每个女孩在小的时候应由她的丈夫提供食物；他们还设想，以后随着时间的推移，死神的阴影开始降临，按照年龄次序先后剥夺人们的生命，兄长自然会死在弟弟的前面。每当已订亲的男孩或女孩不幸过早谢世，就会打破微妙的婚姻平衡系统，不仅对剩下的一方是个飞来之祸，而且会危及到所有人的婚姻。与此相类似的恶果也可溯源于对订亲双方相对年龄的误算，以及随之而来的关系的变更。在这种情况下，女孩就要转嫁给氏族中的另一个成员，而对于这个成员她一时还不会给予充分的信赖，这个男子也没有对她尽过供养之职，等于娶了一个送上门的妻子。第三件棘手的事就得归咎于一些平原的妇女逃离当地并与山里的男子结婚。正是上举的三种情况会栽下痛苦的祸根。偶然发生的一些生理上或心理上严重障碍，最终也可导致女孩拒绝和有缺陷的丈夫继续生活，反之亦然。我们不妨从下面几个具体例子中考察一下各种意外事件是怎样闯出乱子来的。

在阿里托亚有个名叫奥姆鲍姆勃（Ombomb）的男孩①，小时候与一个维呼纳（Wihun）寨的小女孩梅罗（Me'elue）订了亲。她是个瘦长的小家伙，而且浑身癣疤。就在她青春期到来之前，另外一个村寨有个女孩，因不满意自己的婚姻，逃到了奥姆鲍姆勃那里，他收留了她并为她举行了成年仪式，但后来，她被她的亲戚带回去了。不幸的奥姆鲍姆勃是个性情暴躁、自负的人，虽为阿拉佩什人，却与周围的人很少有共同之处。打这以后，他对待那瘦小的妻子态度冷若冰霜。她是一个

---

①除非注明是另一个村寨，这里所提及的所有人都属于阿里托亚寨的成员。

胆小而又敏感的女孩，羸弱又瘦小，却有一个不相称的大脑袋。奥姆鲍姆勃按照阿拉佩什的惯例，悉心地照看着自己的孩子，但他在情感上对妻子和孩子并无依恋。他长大成为一个彪形大汉，而梅罗因体弱而不能胜任许多繁重的劳动。当他的小女儿有一岁光景时，他那些住在离平原不远的村寨的姑表兄弟们给他送来一个消息："有两个健壮、年轻的平原妇女已经逃到我们那里，我们那边的人不想收留她们，你对梅罗总是怨这怨那，你可以娶其中的一个为妻。去时再带上另一个和你有同样心思的男人，到时，我们设法稳住她们。"于是，奥姆鲍姆勃叫上他的堂兄玛葛纳拉（Maginala）。玛葛纳拉订亲的妻子刚刚死掉，他们一起去相亲。奥姆鲍姆勃看中了那个锋芒毕露的女子，她的名字叫萨瓦德热（Sauwedro），她生着一副狭长的面孔，下颌特别发达，眼睛既长又小，性格粗暴、刚烈，显得壮实有力。她仅仅穿着一条4英寸长的短草裙（平原妇女的装束）。她为盛行在平原地带那种侮辱人的蜜月①风俗感到苦恼不已，尤其是和一个自己讨厌的丈夫在一起。萨瓦德热端详着奥姆鲍姆勃，对他也十分满意。他身高5英尺多，这在阿拉佩什人中算是高个子了。他有一头秀发，留着海滨人的发式，在头的后部，套着一个竹环。他性情急躁、果断而又专横。他把她带回了家，这种经过选择而缔结的同居关系比起与自己部落的女子婚配所强调的扶养、慈爱关系来更适合他的胃口，他从中得到了极大的满足。萨瓦德热简直占据了他的整个

①这种蜜月风俗要求新娘新郎禁闭在一起达一月之久，任何一方不允许以任何理由单独离开。对巫魔的恐惧笼罩着双方，只有当新娘怀孕后才解除禁闭，如果没有怀孕再延长期限，直至数月后若依然没有怀孕的迹象才作罢。居住在平原边缘地带的妇女十分向往着山里的妇女，因为山里的妇女穿着漂亮而又不必蒙受那种蜜月的痛苦。

身心，两人形影不离，难舍难分。直至萨瓦德热怀孕后，他也依然没改变对梅罗的冷淡的态度。萨瓦德热生了个女孩，但一生下来就夭折了，奥姆鲍姆勃为之十分沮丧。他对待梅罗的态度引起了周围人的纷纷议论，不管如何，梅罗总还是一个他曾为之下过聘礼且供养过的正妻呀。他曾和伙伴们一起外出种地，把她一个人丢在家里达几个星期之久，他对她的耕作田也从不过问，而且也不给她提供必要的食物。她的癣疮越发扩散，到了体无完肤的程度。她的脸也瘦得不象样子，只剩下一双饱含痛苦的大眼睛。为她抱不平的人越来越多。他的一个长辈公开训斥了奥姆鲍姆勃，对待自己的正妻岂能如此不义，而且这也是危险的。一个男人象对待敌人一样地虐待自己的妻子同时又和她住在同一个家里，这样的事是不能被阿拉佩什人容忍的。另外，即使奥姆鲍姆勃的兄弟们和堂兄弟们已给予梅罗很多的照顾，但总不可能很周到，何况她还不是寡妇，她还是他的妻子和那个孩子的母亲，假如他真的不想维持这种关系，他最好还是把她送回娘家。奥姆鲍姆勃绷着脸，一声不吭，他还没有打算把她送回娘家。他继续与萨瓦德热成天厮混在一起，后来萨瓦德热又怀孕了，结果又生了一个女孩。奥姆鲍姆勃有两间紧挨着的挺象样的房子，一间供作梅罗和她女儿的卧室，她自嫁到这里后一直住在这里，另外一间则是他和萨瓦德热调笑、大嚼兽肉、一起睡觉的地方。除此以外，他还有一间房子，因为疏于修缮半边已经倒塌。他只草草地用藤条把塌落的屋顶拴在棕榈树上，根本没有认真整修，这件事暴露了他的意图——有备无患。一旦萨瓦德热也令他厌倦时，他就会搬到那个小屋去住，加上他曾以傲慢的口气说过一个男子既不能保证自己的两个妻子都能安分守己，也不能为她们的相安无事打

包票。周围的邻居们等待着事态的发展，象这样的状况不会持续太久，他们深信，巫魔很快就会插手干预，除非梅罗首先一命呜呼，而且这看来是极有可能的。

有一天，我去梅罗的住处访问，她的嫂嫂（弟媳）还在坡下的场地上，她也刚刚从下面爬上村寨回家拿些东西，此时听到从山坡那边传来招呼声：奥姆鲍姆勃从海边归来了。听到他的声音后，这个几乎被遗忘的小妻子抑制不住内心的喜欢。快步爬上进门的梯子，立即动手烹制她所知道的最鲜美的浓羹。她的嫂嫂、弟媳们也忙碌起来，各自从家中拿来好吃的东西，为她烹制的浓羹增色不少。她们为她的遭遇抱不平：她是奥姆鲍姆勃扶养大的正妻，凭什么因为一个来自平原的厚颜无耻、贪婪的女人而被冷落一旁，受尽饥寒和痛苦的折磨。奥姆鲍姆勃吃下了正妻调制的浓羹，因为萨瓦德热出远门办事去了。浓羹鲜美异常，无可挑剔，加上远足归来的困疲和对这趟外出颇有收获的满足，他很快就在梅罗的房间里睡熟了。对萨瓦德热来说，自从她和奥姆鲍姆勃结合以来这可是第一次独守空房。翌日，他把胆怯而又怀着热切期望的梅罗打发到地里劳动，他又回到了萨瓦德热的怀抱。但是，对于此事萨瓦德热既不能忘怀也不肯原谅，她好不容易从自己熟悉的故土逃到这里，遇见了一个自己钟爱的、身强力壮、激情饱满的热血男子。难道她能容忍这个孱弱的、浑身长满癣疮的小东西得势吗？哪怕只有一个晚上。

过了些时候，奥姆鲍姆勃又因事外出了。梅罗带着她的小女儿爬进了萨瓦德热的屋子，想从萨瓦德热放在那里的一个网袋中拿一串狗牙，这是奥姆鲍姆勃与她在一起良心发现时答应送给小女儿的。萨瓦德热傍晚从外面回来后，听说梅罗曾来过

她的房间，不禁暗暗高兴：她总算抓住了一个机会。她故意到处与人交头接耳地张扬此事，并装出一副因自己疏于看护丈夫的东西而懊悔不已的神态：倘若奥姆鲍姆勃得知自己竟将他用来盛放个人物品的网袋随意乱丢，一定会把她痛打一顿。而梅罗仅仅为了自己小鼢鼠（小女儿）而跑到别人的屋中割走了一段丈夫的束发带，这可正好被巫师拿去作法。人人都知道梅罗身上有邪气，当年她和奥姆鲍姆勃结婚时，奥姆鲍姆勃就发现在房檐底下藏有一块芋头皮，由此推定她有用巫术使丈夫中邪的企图。另外，萨瓦德热竟将丈夫的网袋随意乱放，天底下哪有这样粗心的妻子！谁也不要对奥姆鲍姆勃走漏消息，否则他要大发雷霆。可是！这下奥姆鲍姆勃的性命就难保了。一个如此身强力壮的硬汉就会日益消瘦……这所有的一切均归咎于那个全身长满癣疮的小妻子，她偷偷地摸进别人的房中，偷走了丈夫的“污物”。萨瓦德热也该倒霉了，因为梅罗也割走了她项圈的一段……萨瓦德热摇舌鼓唇，人们的议论越来越玄。其间，有个名叫马吉（Madje）的可怜家伙，浑身也长满了癣疮，他热切地期望得到结婚的幸福，但是，他的希望逐渐破灭了，他确信此生没有哪个女子愿意嫁给他。由于他的聪明能干，他年纪轻轻就自己动手盖了几间小巧的房子。出于同病相怜的心理，他平时对梅罗十分照顾。他特意跑到芋头地里（她赖以为生的）把外面的传闻转告了她。中伤的言语既使她流下了冤屈的泪水，又使她怒火燃烧。她根本不能承认他人给她定的罪名。她拚着全力，气喘吁吁地爬上坡去，来到艾及户。她当着一群妇女的面，冲着她的对手（指萨瓦德热）为自己辩解：“我要让奥姆鲍姆勃中邪？为什么我要干出这种事？我是他的老婆，他的妻子，他的正妻！他供养过我，他为我下过聘礼，我也为

他生养了孩子，难道我是个过手货或是个外来人想让他中邪不成？我是他自己的女人，他供养过的妻子！”萨瓦德热坐在那里，显得泰然自若，那个惹事的网袋就放在她的面前，里边的东西已散落开来，那条被割去一段的束发带醒目地展现在大伙的面前。此时，一个最年长的妇女开了腔，俨然一副可以明断是非的样子。她问梅罗：“当你进入萨瓦德热的屋子时，有没有带上你的小女儿？”，“我把她留在外面。”“照你那么说你是单独爬进萨瓦德热的房子喽，真蠢！”这个充当仲裁角色的老妪用自己的项圈轻轻地敲了一下正在抽泣的梅罗。萨瓦德热一声不吭地坐在那儿，正给她的小孩喂奶，脸上露出奸诈而又洋洋得意的神态。梅罗仍然在哭诉：“他对我们娘俩的口粮概不负责。他既不顾我的死活也不吃我给他做的饭。我和孩子常常饿得两眼昏花。我们靠别人的施舍度日。这个外来的女人总是凶相毕露地欺负我，假如他有时在地里活上帮我一把，或者他砍来树枝为我田地插上篱笆，她就醋劲大发。她身强力壮，吃的是荤腥，而我和孩子却几乎断炊。”萨瓦德热让孩子依偎自己的怀里，用自傲的口吻反诘道：“哟，我有肉吃，是吗？”老妪打断了萨瓦德热的话，对梅罗说：“你和这个在你成人以后来的女人不同。我们不至于怀疑你会与巫师串通一气，坑害亲夫。你嫁到这里时还是个小孩，当时，我们为了你还下了聘礼。”梅罗趁势又嚷了起来：“我是不是一个外来人？我也不是他后娶的老婆。我已经给他生了一个小孩，一个女儿，她还没死，为什么我要让他中邪？我会是这种人吗？他曾经自己跑来对我说：‘去把狗牙拿去，穿好后给我们的女儿戴上吧。’我不过是按他的吩咐照做而已。”老妪接过话头：“为你他还真出了不小的代价——10个指环，你是他的正

妻嘛，你不是外来的生人。”梅罗忽然又冒出一句：“她还说我砸破了她的竹水桶，马吉可以为我作证。”这倒是给萨瓦德热显出她的宽宏大量的机会，她从牙缝里挤出了她的回答：“根本没这回事，竹水桶是我的，我自己弄坏的。”这时，梅罗的一个弟媳妇（奥姆鲍姆勃弟弟的妻子）不紧不慢地从旁插了话：“肯定是另一个外来的生人割取了这段带子，最近总是有平原上来的男人窜进奥姆鲍姆勃的屋子里，其中肯定有鬼。”但萨瓦德热还是咬住梅罗不放：“寨子里什么时候少过人，假如平原上男人窜进屋子，大家还看不到吗？而她，只有她一个人偷偷地摸进屋子里。”她指着梅罗：“只有你，才是大家怀疑的对象。”梅罗气得满脸通红，泪流不止，但又不自觉地钻进了萨瓦德热的圈套：“她总是血口喷人，他们两个人日夜厮混在一块，压根就没有把我当作他的老婆来看待。那些狗牙是我的……”，“但是”，老妪不无责备地说：“它们是在萨瓦德热的房里。”梅罗站了起来，激动地整整自己的衣衫。她虚弱、孱细而又满是污垢的身体，使人很难设想她还生过一个孩子。她喊道：“要不要我下坡去把甘薯、篮子拿上来？我一人去就行了。当时我只拿了一只小篮子，我一回到自己的房里就把它腾了出来。这里边哪里能藏得下你们所讲的可供巫魔作祟用的‘污物’？等我把篮子拿上来，你们就会相信我说的全是真的。最近，那些猪偷吃我的芋头，我自己安慰自己说：‘不要在意’，我反正没有丈夫，我没有体贴关心我的丈夫。他不会帮我打扫场地，也不会帮我开田种地。但是，我毕竟是自小就得到他供养的妻子，我可不是外人。”她停止了啜泣，满面愁苦地走下坡去。

寨子里各种意见一时难以统一。很多人猜测是梅罗在丈夫

的束发带上割走了一段，但即便确是如此，恐怕也没有人会责怪她，其理由就是：她是他真正的老婆。有关的议论都是模棱两可的。奥姆鲍姆勃不把她当作真正的老婆看待，倒是当成一个陌生人一样，这显然是极不公平的。他另有新欢。一个妻子，连做吃的来侍奉自己丈夫的权利都给剥夺了，难怪梅罗会产生在这个家里和一个陌生人无异的感觉，这又有谁能责备她呢？另外，她又是一个温善的女人，她对待丈夫是很有分寸的，和那些淫妇不可同日而语。这都证明了她具有阿拉佩什人所推崇的作为妇女应有的美德。对一个男人来说，淫乱的臭闻足以使他身败名裂并遭致责难；如果一个男子淫猥的言行被某人发觉，无论是出于忌妒心理或是为了抑恶扬善使现有的规矩免受破坏，都可能使他向他的布安尼因、或姑表兄弟们告发——他们会召来塔姆巴兰。于是，本寨的所有男子就会带着塔姆巴兰，集合到这个倒霉蛋的家中，照章公开地惩儆他的妻子。于是，她会仓猝地逃离现场，这时，塔姆巴兰的替身把她的臂箍、项圈等乱撒一地，并撕碎她的网袋，砸烂她用的炊具。不仅如此，他们还要砍倒一棵树或毁坏一件属于不光彩丈夫的其他物品，还得把树叶倾撒在他屋里的地面上。在众人轻蔑的目光中，他会强烈地感受到自己的耻辱。他必须逃向外地，直至从他某位远房亲戚那里得到一头猪为止。他将这头猪呈献给塔姆巴兰，乞求宽恕。奥姆鲍姆勃养了好几头猪，所以容易被人们抓住把柄，因为他准备择机将这些猪统统宰掉，然后大摆筵席，以此来显示自己的阔绰。如果说梅罗蓄意伤害丈夫，她只消将他淫猥的恶行公布于众就可达到目的。然而，她却没有这样做。事实上，也只有为数寥寥的妻子采用过这种方法或求助于巫魔之术来与丈夫作对，尽管有些误入歧途的丈夫

由于受良心的谴责反而希望妻子采取相应的行动对他们进行报复。梅罗始终未将丈夫的丑闻公之于众，所以大家猜想她有可能采用更狡猾、更隐蔽的手段为自己出气。

同样，萨瓦德热也不能保证自己的清白无辜。她的血管里流淌的是平原人的血液，而平原人就是以贪得无厌为特征。她和那些体面的女人迥然不同，她不仅放纵自己的淫欲并乐此不疲，而且推己及人地认为奥姆鲍姆勃在这点上与她不谋而合。她独享了所有的猎物，不让梅罗沾一滴荤腥。她也决不甘心于与梅罗分享一个丈夫，她需要占有他的整个身心。几乎人人都知道，就因为上次奥姆鲍姆勃吃了梅罗做的一顿饭，她就大发雷霆，恼怒不止。鉴此，人们觉得很可能是她在算计奥姆鲍姆勃，而梅罗则是清白无辜的。这里存在着三种可能性：其一，是萨瓦德热在凭空捏造事实；其二，是萨瓦德热割取了一段奥姆鲍姆勃的束发带，为了免受他人怀疑，同时也割断了自己的项圈；其三，她并不是要和奥姆鲍姆勃作对，她仅仅是想嫁祸于人，把梅罗整垮。不管如何，总之这是桩丑闻。至于奥姆鲍姆勃，人们认为他在走他同父异母哥哥乌帕拉（Wupala）的老路。两者有惊人的相似之处。那时候奥姆鲍姆勃年纪还小，乌帕拉用矛枪投向自己的亲戚，然后逃离了阿里托亚寨，从此再也没有回来。原来在乌帕拉名下的田地和椰子树现在归奥姆鲍姆勃所有，奇怪的是哥哥的残暴性情又在弟弟身上得以再现。

当奥姆鲍姆勃长途跋涉归来后，萨瓦德热并没有在他面前数落梅罗的不是，只是装出一副为自己失职没有看管好网袋而自责的样子，以示自己的清白。结果，奥姆鲍姆勃还是从他的一个弟弟那里得知了这个情况。最初，他对此仅报之轻蔑的一笑，心想：他确实是让梅罗自己去取那串狗牙的，即便如此，

那又会怎么样呢？但是，大约一天之后，他的自信心开始动摇了。萨瓦德热给他看了那条已被割断的束发带。于是，他否认自己曾亲口对梅罗说过她可以去拿这串狗牙，只承认自己对小女儿许诺过要把狗牙送给她，还说父女俩的谈话一定是被梅罗偷听去了。奥姆鲍姆勃的归来使各种议论再度蜂起。大约六七天后，奥姆鲍姆勃来到梅罗和他老母亲赖以为生的地里，想把梅罗找回来，但没有发现梅罗，他只好指派他的一个哥哥先设法找到她，然后把她领回她自己的娘家，将她偷取的“污物”要回来。他又采来一片巴豆叶放在梅罗的炉子旁边作为记号，敦促她早早交出“污物”。

两天之后，有一伙阿里托亚寨的人刚从外寨赴宴归来，正走在回家的路上。一个名叫聂拉哈(Nyelahai)的著名人物和他的两个老婆也在其中。在这两个老婆中，年长的是一个已做了祖母的老妪，论辈份，聂拉哈应称她为“大婶”。他是在她守寡后将她接手过来的，让她专门料理家务和养猪。这个有些神经质的老妪身板还算硬朗，从事着单调的劳动，充当聂拉哈的管家婆与饲养员。她对那个年轻的妻子奈杜娜有种深深的厌恶感，这个漂亮的女人正是梅罗的妹妹，也就是说是奥姆鲍姆勃的小姨子。她本来是由聂拉哈作主给其弟弟约比热葛(Yab-irigi)做妻子的。她与约比热葛虽然还没有正式圆房，但已经在一起生活了。然而，约比热葛双耳失聪且整天醉心于四处闲逛、胡作非为，以致奈杜娜发育成熟后拒绝与他结合。那时聂拉哈刚刚死了一个老婆，家里仅有那个专司养猪的老妪和一个十来岁且多病的儿子。他的年龄对于奈杜娜来说无疑是太大了，他一直把她作为女儿看待。他和她的结合僭越了阿拉佩什的规定：老辈人决不与晚辈争夺女人。但是，奈杜娜实在是年

轻又可爱。再者，奈杜娜的母亲对他也有相当大的吸引力。奈杜娜的母亲年龄比他稍大一点，但显得年轻活泼。他既不忍奈杜娜离他而去，也不愿错失与奈杜娜母亲眉目传情的机会。奈杜娜的母亲虽然不是寡妇，却是女儿家的常客。聂拉哈与奈杜娜结婚后，他并不称奈杜娜母亲为岳母，而是套用了专门指称母亲的亲密称呼：亚嫲（yamo）。大家对这门亲事也并不反感，因为约比热葛毕竟是个聋子，一个惹人讨厌的家伙。但是，人们仍然执拗地称奈杜娜为"转嫁给聂拉哈的约比热葛之妻"。这是人们在一个男子的丈夫身份不能获得强烈认可情况下所作的语辞处理，以此对聂拉哈的身份进行合理化。这也体现了阿拉佩什人通过舆论操纵所产生的一种隐蔽的、稳定的压力。

新的生活并没有给奈杜娜带来幸福。这个家庭里到处都是反常。那个老妪，既是正妻而在事实上又不是正妻，她的婚配已跨越了适当的年龄范围，这使她甚感不悦。而嫁给一个比自己年长得多的丈夫也使奈杜娜不得开心。奈杜娜甚至发现她的丈夫更愿意和她的母亲相处。再说，约比热葛恶狗一样的大眼睛总是狠狠地盯住她不放。聂拉哈前妻所生的孩子无不遭受灭顶之灾，只有那个至今还病怏怏的儿子幸免于难，更可怕的是现在病魔又开始袭向奈杜娜刚生下的婴儿——已经出现了痉挛症状。奈杜娜把孩子的病归咎于那个老妪，她新近探视过亲戚家的一个病孩，怀疑她从那里带回了瘟神。这两个妻子为此而闹了起来。在争吵过程中，奈杜娜挖苦地对老妪说：不久就该轮到你在你外甥奥姆鲍姆勃的葬礼上嚎啕大哭了，只要你一看他的死相就不难知道他的死因，还不是中了色魔的邪？"类似这样的话，在那些曾到过阿里托亚寨的人嘴里快要说烂了。奈杜娜的这席话也常常被奥姆鲍姆勃和他的亲戚们作为表明奈杜

娜知道她的姐姐梅罗把奥姆鲍姆勃的"污物"送给了平原上的巫师的证据，尽管仅仅是一小段束发带。

这阵风潮过去后，奈杜娜和聂拉哈夫妻俩的生活又复归正常，奥姆鲍姆勃的哥哥终于把梅罗的父母亲请到了寨子里，以便当面对证。聂拉哈陪坐在丈母娘身边，并殷勤地递去槟榔果。人们对他们之间的暧昧关系一笑了之。奥姆鲍姆勃向大家展示了被割断的束发带以及萨瓦德热残缺的项圈，指斥梅罗暗中捣鬼，并勒令她交出赃物。梅罗的父亲反诘道：许多男人都用过这根束发带，你怎么知道割走一段的人就是存心和你作对呢？这肯定是萨瓦德热在贼喊捉贼，企图陷害我那孤立无助的可怜女儿。我女儿受到她的虐待还少吗？此时，寨民们从四面赶来看热闹，梅罗也出现在大家面前，她刚从地里回来，这是自她被认为有偷窃丈夫"污物"嫌疑以来与丈夫第一次的面对面接触。奥姆鲍姆勃激动地迎上前去，大声质问她为什么要干出这种蠢事。她站在父母身旁，半晌不吱声，神色黯然，最后顺从地交出了她偷取的"污物"。奥姆鲍姆勃的一个兄弟走出人群给梅罗递上一柄被围着的棕榈叶，其含意就是勒令她中止这种阴谋活动。梅罗和他的父母，尤其是后者再三申明他们和巫魔之间从来就没有任何瓜葛。不多时，他们便转身离开了艾及户。萨瓦德热终于赢得了胜利。倘若奥姆鲍姆勃染病不起或一命呜呼，那么梅罗和其父母最后也会触怒自己寨子（维呼纳Wihun）里的人。对于这种视公共戒律为儿戏的人，维呼纳寨的男人的态度与阿里托亚寨男人的态度是完全一样的。

我的记述十分详尽，因为我想这些事实正好说明了哪些因素会使阿拉佩什的婚姻偏离正常的轨道。在上述事件中，涉及到一对姐妹：梅罗和奈杜娜，从她们的经历中不妨归纳出如下

若干种反常情况：丈夫部分地拒绝自己曾供养过的妻子；丈夫人格变态，凶悍成性；年轻的妻子完全拒绝一个已与之订亲的丈夫；一个寡妇改嫁给一个比她年轻得多的男子——在这种婚姻中，女方的正当地位得不到保障；一个男人娶一个已和自己弟弟订亲的女子为妻，且年龄差异悬殊，冲击力最大的要数持有独特价值标准的平原妇女逃进山寨。在上述情况下，由于阿拉佩什人不具备消除这些婚姻紧张的能力，所以终将陷入无法摆脱的困境。

尽管偶有婚姻失败的例证，它使许多人都卷入到刻毒的争吵和指责中，然而，我们不能无视大多数阿拉佩什人婚姻的成功。我必须郑重申明我在上文列数的婚姻纠纷都属于反常情况，当然更不是阿拉佩什婚姻生活的一般模式。实际上，阿拉佩什人的婚姻模式，即使是一夫多妻的婚姻也是那样和谐，令当事人心满意足，这与上面所说的麻烦事没有任何必然的联系。连人类学家也不得不写下这样的记录："今天拜苗的两个妻子带着两个小女儿来过村寨。她们中的一个留在家中烧饭，另一个则带上孩子们去捡柴禾。当她从外面归来时，晚餐已经准备停当。拜苗也打猎归来了。全家人围坐在室外的火堆旁，直至寒气把他们逼进屋里。进屋后，全家人又重新围坐在一起。这时，从屋里又隐约传出开心的笑声和轻松的交谈声。"这才算是阿拉佩什的生活特征。在他们的生活中处处洋溢着安宁、平淡而又融洽的气氛：他们在雾色朦胧的黎明时分引吭高歌；在暮色苍茫之际开怀大笑；男人们聚集在一起欢快地击着手鼓；女人们正给怀里的小孩喂奶；少女们和自己的情侣一起迈着轻快的步伐，朝寨子中心的热闹地带走去……然而，这种歌舞升平的景象也可以毁于一旦，而代之于可怕的混乱。争吵

的发生和有人串通巫师作法捣鬼的丑闻就是混乱的直接诱因。这种混乱常常是突然降临的。人们因为感到别扭而恼怒，他们因此去寻衅滋事。当然，在他们的心里，更多的则是恐惧、惊慌和相互的敌意。出于这种心态，他们用烧火棍互相投掷、砸摔锅盆，到处寻找各种可以得手的武器。这些情况是相当特殊的，因为在阿拉佩什人的婚姻模式中，愤怒和伤害是遭到全盘否定的。这里有个假设，即宽容、温良的丈夫比对他恭顺不违、赤胆忠心的妻子年长八、九岁光景，那么他们就会和睦相处，她自己的家族对她也用不着严加管束。的确，在这里象妻子仅仅因和丈夫发生了口角就逃回娘家之类的事实在寥寥无几。她和丈夫的亲密关系与血亲无异，这种关系寄托着她的充分的信任和全部的依赖。夫妻也不会因脾气不投而分道扬镳。丈夫比起妻子来，虽年长几岁，也更富有智慧，在扶育子女、种收食物方面也和妻子负有同等的责任。

诚然，如果丈夫死于非命或另有新欢，就会导致妻子的再次离异。如此离异连她的兄弟也不能例外：当他从对父亲的强烈依属关系中分离出来的时候，会产生一种和其姐姐（妹妹）部分相通的失落感。当然，姐姐对父亲不会有难舍难分的依恋。早在她蹒跚学步之际，她的额头就摇摇晃晃地挂上一只与她身体极不相称的大网袋。从那时候起，她始终都能感受到人伦之爱。她被送到公公的家里，与丈夫见面。过门仪式完全是在轻松舒畅的气氛中进行的，压根就不需要粗暴的扭送。当时，只是由几个她所熟识的年长妇女陪伴着她跨进夫家的门槛。她的婚姻既不是始料不及的祸患，也不是令人惴惴不安的事端，而是一种可靠的情感不断成熟的结果。第一次真正将她从安宁的生活中放逐出来的是丧偶，而不是早年的不幸：母亲

把她托付给另一个没有乳汁供她享用的女人（婆婆）。也许，正因为受到过多的庇护，丧偶的痛苦又姗姗来迟，才使一个女子对丈夫的死报之于呼天抢地的悲恸，她的反应甚至比一个哭叫着欲跟随启程的父亲同行的11岁的男孩更为强烈。丧偶是一种主要的离异经验。丈夫的谢世使她整个身心失去依靠。就拿梅罗来说，当奥姆鲍姆勃这个令她热爱、信任的男人转向他的新欢萨瓦德热时，她感受到了与丧偶相差无几的痛苦。这种祸变粗暴地剥夺了她生活的支柱。在这个意义上，丧偶和失宠的经历可以成为阿拉佩什妇女自我意识萌生的契机，促使她们完成心理上的转换，而这种转换使她比处在青春期时更自觉地去与环境抗争，更渴望得到环境不能或不情愿给予她的东西。

偶然也可发现自我意识在青春期觉醒的例子，特别是在订亲男女其中一方有令人沮丧的缺陷时。但是，这种醒悟毕竟是十分难得的，在这种情况下，家长对这对年青人的接触很少干涉。一般说来，当小女孩出落成一个青春少女后，她最终还是要把铺盖搬到丈夫住的屋子里。显然，这种全身心的交付与其说是朝夕相处的情感所带来的必然结果，不如说是她在对待丈夫的态度上与其他订亲的女孩和少妇们的一种认同。另一种情况就是：当她发现自己的丈夫原来两耳失聪、呆头呆脑或者病魔缠身时，她在惊愕之余，力图摆脱这种困境，拒绝继续维持这种婚姻关系。武陀（Wutue）的女儿特莫斯就是一例。武陀是个性情随和却胆小怕事的男人，他把大部分时间都用于在灌木林中垦田种地。他的一些小辈亲戚都来帮他干活，他自己干得倒并不多。特莫斯10—11岁光景时，她的母亲就去世了。那时候，虽然她已经和姚威乌（Yauwiyu）订了亲，但她仍然呆在家里守着鳏居的父亲。姚威乌是个愚不可及的家伙。武陀对

这个傻家伙确有几分害怕，然而在这不寻常的孤苦生活中，他需要特莫斯在家照看她的小妹妹。在特莫斯没有发身之前，一个无孔不入的平原女子偏偏插足她与姚威乌的婚姻，与她的傻丈夫结为夫妻。特莫斯年幼无知，还没有到那种可以闯入丈夫的卧室与醋意大发、纠缠不休的平原女子评理的年龄。再说，她对姚威乌毫无好感。他龇牙咧嘴的憨笑、粗鲁不堪的呼叫都使她憎恶。她逃回自己的家里，宁可侍奉父亲，不愿为姚威乌尽任何义务。不过，她已从那个平原女人那里沾染上了暴躁、易怒的习气，连父亲对她也有几分惧怕。他找来兄弟们一起合计，觉得可行的办法就是把这个不太本份的女孩另嫁一个男人，充当他的填房。他们选中了西纳巴因(Sinaba'i)，一个老实巴交的中年鳏夫。他有二个孩子。他还没有产生续弦的念头，因为在他所在的这支衰落的氏族中尚找不出和他般配的寡妇。西纳巴因同其年轻的表弟瓦贝(Wabe)合住一间房子，这间房子与当初武陀和他的侄子比斯佐(Bischu)刚到阿里托亚合用的房子正对门。特莫斯自小就与西纳巴因相熟。现在她还不时地和他的小女儿一起到他的地里干活。他的庄稼不太茂盛。他多愁善感，优柔寡断，毫无主见，对于别人有求必应，毫无保留。他与瓦贝各占据了房子的一半，房子的产权属于瓦贝。

瓦贝自己也是很成问题的。他是奥姆鲍姆勃的哥哥。比起他的弟弟来，他更心狠手辣，缺少自制力。阿拉佩什人习惯上把性欲仅仅限制于婚姻之内，也不认为这是一种本能的冲动。瓦贝对此则不以为然。在他的小妻子韦立麦(Welima)还没有发育之前，他就和那些在维呼纳寨的表兄弟们一起鬼混——正是这些表兄弟当初稳住了萨瓦德热，直至奥姆鲍姆勃把她领回

阿里托亚；也恰恰是他们在“劫持”梅纳拉（Menala）——一个已和他人订亲的女孩过程中充当了不光彩的角色。梅纳拉的家人对她的丈夫本来就不满意，因为他既没有送来指环作为聘礼，也没有奉上兽肉表示谢意，更不必说在农忙季节或翻建新房时主动来帮上一把。他又娶了一个老婆，梅纳拉也受尽了她的虐待。这些不能不使梅纳拉的家人反感。

但是，根据阿拉佩什的习惯，妻方的家人是不能把她要回去的，除非是想挑起一场恶战，因为他们已经把她托付给她丈夫的氏族了。是丈夫的氏族供养了她，她已经隶属于他们了。虽然可以对有无指环和兽肉之类的赠礼斤斤计较，但这毕竟不属于约束之中的义务，即使丈夫家人一毛不拔，妻子的家人也没有正当的理由领回新娘，收回成命。① 这里必须指出，阿拉佩什并不象其他许多部落一样对血亲关系和姻亲关系作严格的区分。在妻子眼里，小叔子和自己的胞弟一样可亲。鉴此，任何化亲为敌的行为只能被人们看作是丧心病狂。在丈夫喜新厌旧的情况下，丈夫的哥哥很可能挺身而出，成为她的同盟，用父母般的口吻狠狠地教训她的丈夫，在这点上是她自己的亲属们无法比拟的。正是这些因素促成了阿拉佩什家庭的稳固和安定。即令夫妻各自的氏族处在怨怼的关系中，姻亲之间也不会陷入无休止的争吵，夫妻之间也不会离心离德。妻子在丈夫的家族中被当作他们自己的姐妹、女儿而获得牢固的地位。这种情形在非阿拉佩什婚姻制度中很难见到的。因此，如果妻

①只有个别女子嫁出后被家人领回，因而结下世仇。就象邦尹默比斯(Banyimebis)寨的男人们视他们的妹夫皈依海滨人信奉的异教为本氏族的奇耻大辱。这个男子拨弄是非，到处招摇撞骗，触怒了众怒。邦尹默比斯的男子们不愿让其妹受到牵连，终于把她领了回来。不管如何，将已出嫁的女子索要回来毕竟是下策，而且，这种情况是相当罕见的。

子受到丈夫的虐待，而且恰好她自己的家庭对这门亲事并不满意，那么就会出现一个进退维谷的局面，因为在一个阿拉佩什男子看来，把一个已嫁为人妻的妹妹（或姐姐）要回来无异于他帮助他的嫂嫂（或弟媳）背弃自己的同胞哥哥（或弟弟）。这时候他们很可能会导演出一场所谓“抢亲”的闹剧：深受虐待或不肯就范的妻子的娘家人偷偷地与外寨或其他聚居地的光棍、鳏夫或已厌旧的丈夫串通起来，怂恿他将自己的姐（妹）领走。在大多数情况下，女方也是同谋。事先，她故意安排一个小孩与她一起外出汲水或捡柴，作为见证人。当“劫持”的人群抓住她的时候，她虽佯装抵抗、呼叫，内心里却在暗自庆幸。

瓦贝正是遇上了这样的机会。被推荐的梅纳拉是个体态丰盈的少女。她对瓦贝略有所闻，他对她也很倾慕。不识好歹的丈夫对她冷若冰霜，连饭也不给吃饱。梅纳拉的兄弟们一手策划了这次“抢亲”。当梅纳拉由一个小孩陪着在路上行走时，瓦贝和他的表兄弟们出其不意地把她掳走了。当时，她的确作了抵抗，然这种抵抗只被当作是违心的装模作样而已。瓦贝把梅纳拉带回自己家里，让她和他的母亲及一个未成年的妻子韦立麦住在一起。可惜的是梅纳拉不太开窍、没有主见，虽然脾气不坏，却有些木讷。她尚不能意识到瓦贝并没有真正违背她的意愿强行将她占为已有。当她的臂肘被瓦贝用强劲的手激奋地紧抓时，这无疑要比她丈夫对她的冷漠现实得多，而她的兄弟们对这种冷漠也未免过于敏感了。住在瓦贝的家里使她感到浑身的不自在，她和韦立麦倒是结成了知交，而她的到来曾使韦立麦惶恐不安。她对瓦贝强行把她带到这儿始终耿耿于怀，动不动就提起这件事，不时地流露出忿恨的情绪，直至后来才

有所转变。她的转变也使瓦贝自信起来。他经常洋洋自得地夸耀自己的本领非凡。梅纳拉和凶悍的瓦贝在一起总难消除那种惴惴不安的心理，而与占据着另半边房子的半老的傻子西纳巴因相处使她觉得轻松愉快，无须任何戒备。西纳巴因这时还是光棍一条，尽管骄蛮的特莫斯已经答应嫁给他，可好景不长。一天，瓦贝的那个同父异母的钝笨的弟弟伊诺玛(Inoman)告诉瓦贝说他曾偷偷地发现梅纳拉与西纳巴因单独关在屋子里干出了有伤风化的事。

这个消息撩起了瓦贝的怒火，同时又使他陷入了深深的惶恐之中：这种状况已持续多久呢？梅纳拉是不是已串通好巫师来坑害他？他甘薯的收成如何？因为阿拉佩什人认为如果妻子与人通奸，那么丈夫所种的甘薯就会被激怒而纷纷逃出他的田地。他强迫梅纳拉如实招供。他准备和西纳巴因决斗，但受到一个长老的劝阻：瓦贝与西纳巴因是“兄弟”，为争风吃醋而大打出手是不应该的。因为西纳巴因和梅纳拉互相喜欢，让他们结成眷属显然要比瓦贝强行把一个不情愿的女人占为己有要明智得多。再说，西纳巴因也可把特莫斯出让给瓦贝，尽管瓦贝与特莫斯是表兄妹关系，这种婚姻不太妥当。梅纳拉归西纳巴因所有，但瓦贝曾为娶梅纳拉给她的兄弟们送了兽肉作为酬谢，鉴此，西纳巴因应该负责将兽肉归还给瓦贝——几乎每个人都知道西纳巴因不会乖乖地照办。瓦贝不肯再作更多的让步，扬言：假如西纳巴因拒绝交还兽肉，那么，西纳巴因与梅纳拉生的第一个孩子就归他所有。对瓦贝提出的要求，西纳巴因没有异议。现在，特莫斯正式归瓦贝所有。她从房子的另一头搬到了这一头。她为瓦贝的炉膛升起了炊烟，并不断地适应着这个新丈夫。梅纳拉也搬到了西纳巴因住的那一头，并很快安

顿下来。他们生下了第一个孩子，这个孩子说不定哪一天就会归到瓦贝的名下。

生活又复归平静。但在特莫斯的心里却另有一番滋味。这第三次易主使她失去了安全可靠的感觉，陷入了极度的迷乱。前二次，她都是被人赶走的，而现在的处境又似曾相识。姚威乌的冥顽和愚蠢她早已淡忘了，而对他那个从平原上逃来的妻子的冰冷的声调却记忆犹新。西纳巴因几乎是老态龙钟的男人，无论从哪方面都不符合少女心中丈夫的形象。当特莫斯刚刚在心理上接受嫁给西纳巴因这个事实时，梅纳拉的到来再次毁灭了她已经熟悉的一切。现在，在瓦贝住的那半间房中，她又发现了第三个女子——年轻的韦立麦。韦立麦用警惕的大眼睛打量着特莫斯。韦立麦对周围的变故，对她所崇敬的瓦贝、对梅纳拉这个令她信任的伙伴、对象父亲一般照顾她的西纳巴因的一些古怪行为感到大惑不解。最初，特莫斯对韦立麦怀恨在心，这很可能诱发新的骚乱。梅纳拉的调停制止了事态的恶化。梅纳拉也是特莫斯憎恨的对象，她和韦立麦仍然是知心好友。

韦立麦和特莫斯同时进入青春期。瓦贝为她们举行了成年仪式。韦立麦藏在梅纳拉的行经房中，唯恐与特莫斯合用一个行经房。每当瓦贝偏袒韦立麦时，特莫斯就会妒火中烧，哭闹不休，反之，当瓦贝袒护特莫斯时，韦立麦就会泪流满面、头痛发作。瓦贝特意为特莫斯建造了一间房子，也为自己建了一间房子，作为避难所。韦立麦还是和西纳巴因和梅纳拉合住一间房子。当梅纳拉的小男孩呱呱坠地后，韦立麦忘我地担负起照料孩子的任务。不久，特莫斯也怀了孕，却因为情绪波动而流产。特莫斯把流产归咎于因瓦贝在和她接触之前与塔姆巴兰

一起跳舞而带给她的晦气。按照惯例，妻子怀孕后，丈夫须给妻子父母所在的氏族交出一笔酬资，此时的瓦贝想赖了这笔帐，心想：见到的只是地上的一滩血，凭什么要我破费？瓦贝为之烦躁不安，痛苦和嫉妒紧缠心头。这个小小的事故对他打击不轻。接踵而来的又一件事同样使他苦恼：他的一个表兄曾送给他半爿麝肉，他让妻子们把它煮熟。但为了谁掌勺的问题，两个妻子又闹开了。特莫斯说她掌勺是合情合理的，因为是她堂兄的狗逮到这只麝的。韦立麦毫不示弱，说她和她的婆婆还亲自喂养过这只狗的母亲呢。按照当地的规矩，自然韦立麦更有资格做掌勺人。两个女人为此相争不让，扭打成一团，连炉膛里的火也被熄灭了。最后瓦贝索性拿走了惹事的麝肉，自己动手把它煮熟了。

人们很可能认为是一夫多妻坑害了瓦贝、特莫斯和韦立麦。但我认为，这种困境的形成不能仅仅归结于哪一种单方面因素的作用。那个平原女子闯入姚威乌家成为他的妻子；特莫斯父亲孤僻的性格以及他固执地让女儿在自己鳏居期间和他住在一起；梅纳拉兄弟们的神经过敏及对“抢亲”手段的超乎寻常的兴趣；梅纳拉的愚昧无知以致不能分辨结构性事件和个人事件，混淆仪式性的抢亲和名副其实的劫持两者的区别；以特莫斯和梅纳拉的互换作为摆脱尴尬局面的补救办法——所有这些因素的交互作用使这三个人陷入了一种社会性困境之中。有二个人感到特别难受：瓦贝和特莫斯。他们都缺乏与阿拉佩什文化相适应的气质：温良与友善。

即使在这些反常和折磨人的婚姻中，阿拉佩什人价值标准对当事人的影响也可见一斑。梅罗执着地缠住奥姆鲍姆勃，她仰仗奥姆鲍姆勃兄弟们的恩惠，过着忍气吞声的生活，如同一

个失宠的女儿可能依然住在家里一样；当一个男子引诱了同房间伙伴的妻子引起恶果后，并不需要打破原有的居住格局，而是采取交换妻子和用婴儿抵偿的办法作为补救措施。

也许，我们会说，在阿拉佩什人的婚姻生活中，过分的乐观往往酿出苦酒。对可能产生的困难与不幸的忽视使青年男子和其童妻在意外的变故面前束手无策。过于天真、美妙的观念是他们婚姻破裂和障碍的祸根。阿拉佩什男子并没有养成对女子颐指气使的习惯，也没有要求女子对他们唯命是从。在他们的观念中，男女之间不存在天赋的差异。他们把妻子应该服从丈夫的理由仅仅说成是因为她们比自己的丈夫更年轻幼稚。女子也未受到应该臣服于男子的训练，她们仅仅表现出对供养过她们的丈夫的敬重。无论男人还是女人，当他们发现自己正处在一个不能获得上述条件的情景之中时，就会茫然失措。这时候，丈夫也希望妻子对他言听计从，但他们不知道要妻子这样做的理由究竟是什么，于是，莫名的怨怒、无谓的争吵不期而至，以致出现这样一种局面：温良、敦厚的阿拉佩什人陷入了罗网之中，而文化又不能为他们提供解救的武器，剩下的自然只有奋力的挣扎和忧焚交加的心理。在大多数情况下，妻子更易产生这种痛苦体验，因为她们的忠诚遭到了剥夺。就象特莫斯这样曾几易其主的少女或那些年纪轻轻就守寡的女子，她们既不甘自暴自弃，又不愿遵奉专门针对寡妇的角色规范。

这里，有一对族内中年男女通奸的例子，进一步说明了阿拉佩什人对待桃色事件的态度。马努默（Manum）和西利休默（Silisium）是同胞手足，前者为兄，后者为弟，弟弟比哥哥更聪明伶俐。他们的孩子都已到了婚娶年龄。马努默的妻子霍美佳（Homendjuai）与小叔子西利休默长期眉来眼去，最后发生

了两性关系。对此，一个当地人对我作了这样一番描述，"一次，在去维呼纳（Wihun）寨的路上，叔嫂俩鬼混。马努默听说后半信半疑，没有吭声。又一次，在出席雅皮亚纳（Yapiaun）寨的宴会之后，他们又胡来。马努默虽已料到此事，但还是缄口沉默。直到他们第三次乱搞的时候，马努默终于发怒了。他说：'一个是我的妻子，一个是我的弟弟。这是在作孽，我要制止他们。'于是，他派了本族的一个妇女去质问妻子，妻子对此供认不讳。马努默把弟弟痛斥了一顿。西利休默为自己勾引兄长的妻子而羞愧不已，想逃出家门以避开兄长的怒气。他选择了岳丈家作为避难所。这时候的马努默真想把妻子狠揍一顿，但恰逢妻子的母亲、婶婶来上门探视，并帮助妻子干些农活。马努默心想：现在揍妻子还不是时候，因为还需要她上灶给大家做饭，招待客人。马努默捺着性子，好歹没敢动手。几天之后，西利休默从岳丈家回来了，并把一只指环作为礼物送给哥哥，总之，他们还是兄弟。从此以后，兄弟俩又言归于好。"这是霍美佳哥哥苏马里（Sumali）告诉我的故事。没过多久，我又结识了一帮刚从马努默、西利休默兄弟所在的寨子艾哈勒瑟米黑（Ahalesemihi）来的年轻人。他们只是为这对中年男女真的会做出这种事感到好笑，连霍美佳的儿子对这种蠢举仅报之于一哂而已。相反，西利休默的儿子却低头不语，大概是想到自己的父亲毕竟有对不住伯父的地方吧。家族内部的通奸和阿拉佩什人的亲近稔熟之爱的观念并没有什么抵触，此类事件对阿拉佩什人婚姻的冲击作用要比年龄不般配或因死亡所致的订亲关系的中断以及另有其生活价值标准的平原妇女的闯入带来的影响小得多。

在阿拉佩什文化中再没有比婚姻安排更能生动地反映文化

结构的不完备和在处理人伦关系时缺乏严密又规范化的方法了。为了弥补这种结构性的阙如，阿拉佩什人构设出一种情绪状况——竟是如此脆弱而又美妙。然而，种种不期而至的事件不断地威胁着它的存在。一旦这种威胁偶露端倪，那么，这些祈求与损害和不幸无缘的阿拉佩什人就会忐忑不安、怒不可遏。

## 第八章

# 阿拉佩什人的观念及其叛逆

我们已经沿着阿拉佩什少男少女的生活足迹，穿越了他们的儿童期、青春期，进入到他们的婚姻生活。我们已经考察了阿拉佩什人是怎样对降生在这个社会中的孩童进行教化，使他们大致具备作为一个正常的阿拉佩什人的基本人格。我们也发现，阿拉佩什人并没有那种人的本性丑陋，必须加以羁勒、约制的观念。他们对性别的划分是在男性、女性超自然功能意义上所作的一种区别。他们不会将性别贡献上的差异作为天赋的证据来加以考虑。相反，他们认为男人和女人都具有温良、敏感、易与人合作这些与生俱来的品性，人人都可以也情愿克制自我去体恤老幼羸弱之人并从中得到安慰。他们的身心沉醉于父母之道的怡悦之中——这在我们的想象中属于典型的慈母心理：以满腔爱心，体贴入微地照料自己的孩子，当看到自己生养的小生命一天天地长大时则体会到一种忘我的欢欣。在这过程中，双亲摒却了自私的欢乐，也不会因他们对社会的奉献而居功自傲、讨价还价或要求后嗣对自己顶礼膜拜。对阿拉佩什人来说，生儿育女既不是为了养老送终，也不是为了传宗接代。而在有些社会中，则把子女多少看成是一笔资财，也许还是

最为贵重的财富，比房屋、土地、家畜更有价值。在这些社会中，子女成了一笔可以估算、可以显耀的资本。这种态度对阿拉佩什人而言是毫无意义的。他们关于财富的概念是相当模糊的，和别人的需求和义务几乎没有什么关联，即使是最普通的物品。

在阿拉佩什人眼里，世界就意味着需要垦殖的土地：不是为自己，无需为此自傲、自夸；不是为了囤积居奇，也不指望从中获利。但是，甘薯、猪、狗及孩子都以土地为生。在这根本性的态度上派生出阿拉佩什人的为人之道，如长幼之间的和睦相处，不善于妒嫉和艳羡，对合作的强调。既为合作，就需要所有成员齐心协力承担公共事务，这种合作当然不单单是为了其中哪一个人的私利。他们关于男人和女人的主导性观念或许可以作如下的归结，即恰如我们看待女人一样地对待男子，理想中的男子应该具有和蔼可亲、慈爱友善的秉性。

此外，阿拉佩什人也抱有与世无争、随遇而安的处世态度。在他们看来，生活本身是一座迷宫，在其中，每个人都有各自的轨迹，抗争既和他们无缘也不屑一顾。他们最关心的莫过于怎样去发现并遵奉使安居乐业成为可能的准则。正是这些形形色色、错综复杂的准则规定了男女两性以截然不同的方式还是以相去无几的方式安排他们的生活。当孩子六七岁时，他（她）就必须膺服这些规则；到达青春发育的早期，就必须对自己的行为负责；而成年之后，还必须谨小慎微地恪守这些准则。恰恰得益于这些准则，他的甘薯才能栽活；野兽才会跳进他设的陷阱、落入他的圈套；孩子们才会在他的屋子里呱呱坠地，才能消灾避难。除此之外，在阿拉佩什人的生活中，再也找不到更大的问题了。在一个人的灵魂深处根本就没有须加

以自我贬抑的罪孽。

那些栖居在平原上的寨民，他们的生活态度和秉性正好与阿拉佩什安闲恬逸、温敦忍让的为人之道相抵牾。阿拉佩什人为自己所遭遇的病患、死亡等天灾人祸提供了计划性的扶济。他们拥有一种超自然的祐助——玛萨徕，即对于违越生活准则的行为给予轻度的惩处，这样，男人们才可以坐享土地的馈赠而无饥寒之虞。或许是因为男性特质与女性秉赋的水乳交融，才使阿拉佩什的男子获得这种超自然神功的庇荫和恩赐。然而，平原上的寨民为了逐利和憎恨而互相杀戮。他们往往别有用心地在温馨的情感氛围中故意制造些龃龉，而这种温馨的气氛正是阿拉佩什人倍加珍惜和极力维护的。平原人的变态使他们走入病笃和死亡的阴影之中，相反，任何一个阿拉佩什人对这种结局都是望而生畏的。阿拉佩什人对任何人的死亡（不管何时、何地）都会感到无可奈何的缺憾。鉴此，假如在阿拉佩什人中间有人把他人可资巫魔利用的东西（污物）送交平原上的寨民，企图怂恿邪魔作祟就势必受到大家的谴责，但是，他们在对罪魁的处罚上有些裹足不前——虽有嫉恶如仇之心，却无须兴师动众地诛伐罪过，因为在这之前纠葛就被调处停当。这倒不是因为他们相信发怒会减人阳寿而宽容姑息。在阿拉佩什，死亡意味着一个帮凶令人厌恶的、充满敌意的行动，要不就是对另外一个远在他乡的人无端的憎恨；当失去了一个本村落的成员之后便买通帮凶，以一个素不相识的人作为报复的对象。倘一个年青的氏族成员一命呜呼，阿拉佩什人不会将他的死引咎于本氏族的哪个成员，也不会在本社区内进行报复，反之，他们会收买一个帮凶去谋杀遥远村寨中的另一个无辜的年青人，这样，他们就可以按照惯例告慰死者的鬼魂："你安息

吧！你的仇已报了。”当然，阿拉佩什人对那些作为替罪羊被杀害的外寨人一无所知，正因为他们中的任何人既没有和哪一个阿拉佩什人有过一面之交或互赠过火种与食物，所以才被认定具有作恶的能力，成为憎恨的对象——是他们和那些为非作歹、专横跋扈、令人不寒而栗的巫师达成一笔交易，蓄意坑害了死者。于是，得益于平原人的相帮，加上处罚原则、无端的怨恨和神秘的报复，促使阿拉佩什人将谋杀和仇视“嫁祸”于自己所在的社会之外，这样就可以在自己所在的村落中与任何一个五十岁左右的男子称兄道弟，也可以在充满了信任的气氛中与之同桌进餐。无形之中，阿拉佩什人消除了近亲与远亲、血亲与姻亲、朋友与熟人这些在大多数社会中很讲究的亲疏等级，而代之以绝对的敌友分野。这种绝对的二分原则正如我们在第三章中所讨论的，它强迫人们一俟敌视情绪迹象出现就去求助于巫师的法术。通过这种诉诸于巫魔的方法，促使相互间的信任无猜。假如一个阿拉佩什人在儿童时代不曾受到一定的挫折，日后他就会因天性使然惯于与人争高下，寻衅滋事。如此，显然要危及到阿拉佩什人相互间的友善、信任的态度。这或许能够解释为什么他们的生活与巫术结下了不解之缘的原因。其结果，阿拉佩什人在成年之后，即使有时流露出公开的敌意，也是莫名其妙的、不典型的、不可捉摸的。诚然，阿拉佩什人并没有意识到人具有攻击性本能，必须通过教化使其克制忍让；人还具有贪婪的本性，必须通过教化使其作出慷慨的奉献。他们只承认童蒙时代的无知与放肆使孩子们的举止缺乏婉顺的特性，他们只有在接受别人的保护中才能被感化。

因某个女子被劫持而发生的争执就可以作为上述观点的例证。在劫持中，女方的依从出于这样的考虑：丈夫的兄弟们不

会把她要回去了。而这常常是两个有关寨子发生冲突的导火索：一个是迎娶这个女子为他们成员之妻的寨子，另一个是劫持这个女子的寨子。在这种情况下，当然不能让为索回自己的妻子、维护自己正当权益而纠缠不休的丈夫出面交涉，一般由他的亲戚，通常还是他母亲的亲戚出面斡旋。母亲的兄（弟）或母亲的侄子是理所当然的代表。后者常用这样的口气表示自己的立场："怎么，姑母家的媳妇被人拐走了，我能无动于衷吗？谁供养了她？是他。他为她下了聘礼。不是他难道还能有别人？他就是我姑母的儿子。现在他一个人孤零零地枯坐在那里。他的妻子走了。他的家里空空荡荡，连他的灶膛里也没有热气了，我要为他作主，我要把人召集起来带上弓箭、矛枪，将那个被偷走的女人要回来……"正因为其非当事人的身份更能鼓动失去妻子的丈夫的亲戚们一起前往窝藏那个女人的村寨找他们算帐，于是，斗殴事件发生了。对于这种斗殴的过程我在前面的章节中已作过描述，不妨在这里重复一下："表哥的受伤将拉柏（La'abe）激怒了，他猛掷出一杆长矛，击中了耶鲁瑟（Yelusha）；耶鲁瑟的受伤又触怒了作为其堂兄的耶勒根（Yelegen），他投出了一杆长矛，击中了衣瓦米尼（Iwamini）；衣瓦米尼的受伤又惹翻了他的同父异母的哥哥马吉（Madje）……"如此递推。这里需要加以强调的是，那些人的还击不是为了自己，而是为了别人。有时候，人们因为亲戚的妻子被人劫持而愤愤不平，以至不择手段地加以报复，为了亲戚的利益，他们甚至掳走嫁到对方寨子的一名妇女并将她送给其他寨子的男人。这种正义的抢劫行为在阿拉佩什人看来也未免有些过分和放肆。无论如何，采取这种行动需要一个严格的前提，即只是为了别人的利益而义愤填膺。即使在这种情况下，他们

对应该去做些什么事也未必清楚。这里所说的义愤填膺不仅指那种专为他人利益受损而激发的怒恨，也包括母亲特有的义愤。母亲，本身是不会热衷于与人争斗的，但为了保护她自己的子女却是不惜抛头颅洒热血的，这一点和我们从自然史资料中得出的结论是一致的。诚然，这是一个令我们津津乐道的结论。

在谈及对领袖和声望的认可之前，必须先强调一下阿拉佩什人具有女人般的气质——至少我这样认为。有为的青年男子在阿拉佩什是要碰壁的。阿拉佩什人推举一个成年的男子为寨子而不是为自己担负起繁重的公务。他为大家组织宴会，他垦田种地、打猎、喂猪，并长途跋涉去和其他村寨的男人们交谈生意。他的兄弟、侄子、儿子、女儿们具有更优雅的舞姿、更漂亮的面具、更动听的歌喉。担当这种职务，并非出于他的自愿，甚至在任职前还要附上届时让其退职的约定。在职期间，他事必亲躬、发号施令，称得上为所欲为、畅所欲言了，但一到期限，他就会激流勇退、断然放弃了那种使人变得冷漠、傲慢和锋芒毕露的差使。

在阿拉佩什人的父子关系和夫妻关系上，也丝毫没有和他们的气质相悖之处。双亲的年龄、经验、责任是子女们望尘莫及的。丈夫与妻子相比也有这三个方面的优势——这是一再得到强调的重点。一个男子对父亲和母亲的叱咤都应该谦卑地洗耳恭听，不允许他以男子自居，以为男子的智慧比女子要高出一筹。然而在事实上，他们的婚娶制度、订亲女子姗姗来迟的青春期、女子生育所造成的强烈的依赖性、在男女之间形成超自然的关系时女方在时间上的滞后——这些都起到了维持一种男女之间年龄、智慧与责任差异悬殊的意识作用。

对于人类的两性关系，历来争纷颇多。不但充斥着色情的考虑，而且有证据表明人继续沿袭着动物的习性：雄性总是处在挑逗和主动的地位。而在阿拉佩什的观念中，男女在性行为的主动性上是不应该有什么区别的。也许，“他揪住她的乳房”或“她捧着他的双颊”正是性交中的热烈场面——男女均可主动亲近对方。阿拉佩什人否定在性关系中单方面的主动性，即使是真有其事的话，他们也认为主动的应该是女方。这种观念迥异于我们的传统观念：在性生活中，只有男子具有本能的性冲动，而女性直至她的欲望被激发前一直心若古井。阿拉佩什人认为无论男女仅仅有可能对他们的社会所规定的性别地位作出相应的反应，所以他们觉得对年纪太轻的订婚男女进行监管是很有必要的，这对年轻人的健康是极有裨益的。但在这同时，他们又觉得对所有的青年伴侣实行监督是没有必要的，除非存在着下列情形：隐蔽的、不是以性为动机的蓄意诱奸；性冷淡；沉湎于缠绵悱恻的感情而不能自拔；性交之前不能做好充分的准备以刺激春心发动，等等。在阿拉佩什人看来，与其说性是一种本能的欲望，倒不如说是一种外部刺激。无论男女，一旦被引诱都不可能坐怀不乱。面对动情时那种惬意而又安全的亲昵举止，不管是小伙子，还是大姑娘都会感到难以抵挡而一败涂地。比起女儿来，父母亲更经常地是警告他们的儿子，不要陷入别人设置的情网，否则，他们预言：“你的身体会颤抖不止，你的腿也会软弱无力，你终究会屈从的。”不可抗拒的引诱不是指主动的选择，却是指被选择。

这些就是阿拉佩什人头脑中关于人本性的观念。他们希望每一代的子嗣都服从长辈们的观念。受过师训、可以对人性略论一番的读者也许会感到阿拉佩什人的生活图景就象人类蒙昧

时代的白日梦一样离奇，会不禁问道："阿拉佩什人难道真的如此吗？他们是天性温良敦厚的人种吗？就没有占有、没有凶蛮？在一个人心中就不能产生私念使他漠视他人的利益而对自己的利益掂斤播两？难道阿拉佩什人在生理上与其他种族有什么不同？他们在食物如此不足的情况下竟然没有掠夺？男人的女人气在体质上和个性上同样明显吗？这种奇异的反常究竟具有什么样的含意？整个文化是否规定了男女在气质上的大同小异，何况这种气质在我们看来恰恰属于女性特质而与真正的男子特质又是那样截然不同？"

在上述的许多问题中，有些是可以找到确切的答案的。我们没有理由相信在阿拉佩什人的气质与他们的饮食之间存在着因果关系。栖居平原的土著和阿拉佩什人具有共同的语言，在文化上两者也有许多相似之处，要论饮食，平原土著比阿拉佩什人更单调、更缺乏蛋白质成份。然而，这些平原土著残暴成性、锋芒毕露，他们拥有一种与阿拉佩什人大相径庭的社会精神。一个阿拉佩什普通男子在体质上与我们将要论及的其他部落中的男子相比也并不具有更多的女性特征。同样，也不要以为阿拉佩什人具有清一色的气质，似乎他们温良、忍让的脾性具有地方性特色，而这种特色又与他们近亲繁殖直接相关。事实上，阿拉佩什人个性间的差异不亚于象萨摩亚人这种更开化的部落。萨摩亚人认为人具有放荡不羁的本性，必须加以系统的驯化以适应一些预定的模式。阿拉佩什人则认为人类天性善良，可以相安无事。他们尚未意识到人类有许多本能冲动的确具有反社会和破坏的性质，正因为如此，他们中才常有一些悖逆之徒得以立足。

此外，阿拉佩什人喜欢随心所欲地选择自己的工作，这种

自主性大大丰富了他们的个性。所有的男子都不同程度地干过农活。除农活外，一个男子也许热衷于打猎，或者干脆对狩猎从不问津；他也许经常长途跋涉做生意，或者从没有出过远门；他或许是个雕刻或在皮革上绘画的能手，他也可能从未摸过琢刻的工具和涂抹的刷子。在这方面，社会从不强人所难。唯有扶济幼弱，为他们提供食宿的职责以及偶然担负的领导职责却是不可推诿的。一个成长中的男孩也具有独立思考的自由。对一个发育中的女孩来说，能学会编织网袋和精美的草裙、熟练地编织各种带子和臂箍固然很好，而如果对这些技艺一窍不通也未尝不可。总之。阿拉佩什人不会迫于某种强制性要求去掌握某项手艺，他们倾向于把手艺看成是一种高尚的情感和与他人合作所需要的品质以及温良之心更完美的表达。假如一个人能有鉴定一根死人骨头的本领，得到更多的将是他人对其人格的赞赏，而不是对他的特殊能力的褒奖。阿拉佩什人常掘取生前受到敬重的男人骨头，用作狩猎、种地和战斗时的法宝。不管怎样，他们是不会拿猎人的尸骨去打猎或避邪，也不会把枭蛮之徒的骨头拿去作为战斗中的吉祥物。相反，一个温良、睿智、可信赖的男子死后他的骨头用途就没有限制，可以用作任何用途的吉祥物。依据他人的某种特征，加上一种可以把握这种特征的直觉，阿拉佩什人就会产生此人值得信赖的感觉。因为任何飘忽不定、不可预测的东西就象某种特长是不能作为可靠的特征的。所以他们在承认高超的技艺的同时并没有给予很高的奖赏。特别走运的猎人和画画高手，被人们交口称赞的并非是他们如何巧施陷阱或在皮革上绘出悦目的色彩的本领，而恰恰是因为他们具有与部落精神毫不抵牾的情感。这种态度既抵销了那些能工巧匠们对社会文化可能带来的改变，又

没有诋毁他们一生中个性的表露。由于缺乏高精技术的传统，技匠们必须自辟蹊径，为自己的个性提供充分的表现领域。

无论阿拉佩什的儿童和成人都不会有人相信存在着一个气质的绝对标准。凶悍、贪婪、进取的不同程度则构成了个性的差异，这种差异程度丝毫不亚于美国儿童之间的差异程度。当然，在总体上，阿拉佩什儿童个性与美国儿童的个性之间存在着很大的区别。在阿拉佩什，即使是最活蹦乱跳的孩子也会慢慢被管教成随遇而安、惯于顺服的绵羊，而这种孩子在我们的社会中是绝少见的。尽管如此，阿拉佩什最活泼和最被动的儿童之间的差别并不因此而消除。当然，这种差别只有用变化微妙的词才能反映出来。事实上，倘若阿拉佩什人进一步明确教育的目标，倘若儿童顺服、温良的品性是社会坚持不懈、有意施加压力的结果，这种差别就会大大减小，因为人们可以通过这种压力去惩戒和贬抑过分活泼与异常的儿童。也许，在阿拉佩什人眼里，一个人的活跃程度和其可以信赖的程度是成反比关系的。显然，阿拉佩什人对儿童进行了严格的驯化，以至于阿拉佩什的儿童气质比起处在缺乏这种驯化的文化中的孩童更趋向于雷同，尽管降生在同一社会中的孩童在气质上本来就不会相去甚远。社会也将会通过多种途径改变这些差异之间的相互关系，这意味着要么就抹煞儿童气质差异的合理性，要么就让儿童享有充分表现气质的自由，以此来保证儿童气质的一致性，但是，气质表现的上限和下限已经得到了重新确定。文化可以扭曲气质的表露方式；它将气质的某种变异形式进行褒扬，而对其他任何与此相背离或冲突的气质表现竭尽贬斥之能事。文化也可以厘定一套专门的规范和戒律，以便赏罚分明，促进个体间气质的高度一致性。应该说，阿拉佩什正是通过压制儿童

气质的自然表露塑造了他们的被动人格。鼓唇吹泡、令人厌倦的沉闷生活、夜晚篝火边的温暖、儿童群体的缺乏、对无进取心、消极被动儿童的褒奖……这所有的一切就象绳索一样束缚着儿童的个性发展。所有的孩子无不受到这些因素的影响，但他们对此所作的反应是因人而异的，即总体上虽然得到了改变，但一个儿童群体中的气质差异则继续保持其或高或低的稳定性。

利己意向一般可分二种：寻求他人的认可，赢得别人的溢美之辞；通过占有财富和拥有支配他人的权力来获取一定的地位。对待上述的利己意向，阿拉佩什人自有对策：赏罚分明（文化促使个体气质趋同的第二种方法）。他们对无私心杂念的儿童进行奖励。这种儿童乐于听从他人的差遣，经常忙得团团转。在这方面，任何背离均要受到谴责和训斥，不管你是大人还是小孩。于是，在摒除其他气质表现类型的前提下，一种人类气质的变异形式，而且是一种极端的形式得到了确认，儿童群体内部的相互关系也得到了相应的改变。正象在前面的章节中我们已提到的阿拉佩什人对待亲戚的态度，这在他们对食物和成长的重要性的强调中，体现出这个部落文化的第三种作用：逼使所有的阿拉佩什人消除原有气质的相对差异而获得更多的一致性。这不仅仅意味着缩小差异的上限与下限之间的落差，而且也体现了气质类型的芟减。

每代人，只要生活在阿拉佩什部落中，部落就会借助各种手段将他们的气质加以扭曲和重新塑造，于是形成了一个由比大多数原始初民更驯顺、更被动、更能助人为乐、更忽视艺术创造和技术性职业的人组成的部落。他们之间的信任无猜、他们那种情感的两极性反应：要么象亲人一样彼此坦诚相待，要

么就象仇敌一样不共戴天，这些特征在与其他原始部落的比较中显得更为突出。无疑，好争风吃醋、野心勃勃、贪得无厌及仅仅为了自己的兴趣去猎奇、好学或酷爱艺术的人在阿拉佩什是没有立足之地的。不过，这些谦卑、温良的阿拉佩什人还不至于象对待罪犯一样看待这些异类，尽管闲言碎语阻止了这些人才能的发挥。

如果说在阿拉佩什社会中存在着遭受不幸与痛苦的人——他们和整个社会格格不入、处处感到别扭，那末就要数那些凶残的、敢作敢为的男男女女。这立刻和我们的社会形成鲜明的对照。在我们的社会中，一个胆怯怕事、畏首畏尾的男子恐难摆脱穷困潦倒的命运，而一个河东狮子式的女人或积极进取的女性免不了遭受世人的白眼和诋毁。因为在阿拉佩什男女在气质上没有明显的差别，所以凶狠和锋芒毕露对男女都不是好事。

话还得说回来。在阿拉佩什男子的处境要比女子稍好些。首先，他们的异常行为不易马上被他人发觉，因为相对女孩而言，环境怂恿了男孩的任性。如果一个小女孩为其父亲外出时不把她带在身边而气得昏死过去就会使人惊讶不止；倘若她的行为异于她的小伙伴，或小小年纪就已学会见风使舵，便极易受到他人的指摘。不消到男孩子被管教的年龄，人们就会议论起这个女孩脾性的好坏来，而那时，她的兄弟们还在终日东游西荡，忙于追捕袋鼠取乐。她既没有订亲，也没有约束，可未来的公婆们已经开始就她能否做一个合格的妻子进行评判审视，而年岁相当的男孩此时还留在家里，他的双亲和其他的亲属们对他无端的发怒也已习以为常了。一个女孩还在不明事理的年龄就嫁到另一个家庭中，且夫家的人对她的脾性了如指

掌。如果一个女孩较早地发现自己处处遭人白眼并因此而产生与周围环境格格不入的感觉，就会养成畏葸退让的习惯，也容易莫名其妙地发怒、或嫉妒心突然发作，无时不受到别人的另眼相待，而且没有出头之日。在这种情况下，她的人格就会过早地受到明显的扭曲。

特莫斯就是一个例子。她悍蛮、贪婪，好猜忌。她无力应对自己不幸的婚姻遭遇，几乎不能克制对周围人的敌意。她跟在丈夫身后到处和人争骂，即使是小孩也不放过。这些小孩们冲着她的背嚷着："特莫斯是坏蛋，她是个小气鬼。"特莫斯不仅仅是个贪得无厌、自私自利的女孩，而且性情孤僻，显得与众不同。

一个阿拉佩什的男孩是比较自由的。在他长成小伙子之前，大家对他暴躁易怒的性格可以放任不管。之所以社会对男孩特别宽容是因为富有幻想的阿拉佩什人相信应该通过鼓励、培养、强化的方法促使他们的后辈获得他们本身所缺乏的感召能力和进取精神。鉴此，一个傲慢自负而又野心勃勃的人很可能被当作领袖的合适的人选来看待。假如这个敢作敢为的男孩兼有羞涩、胆怯的脾性——这种人实在少见——他可能被拥戴为能够肩负大任的赫赫要人。有时候，当一个人取得了这种不同寻常的社会地位后，未免有些得意忘形：风风火火地走路、高声尖厉的呼叫，着实令人反感。不仅如此，他还会声称要偷取"污物"送到巫魔手上，以此威胁他的对手。这种人是极少数，聂拉哈(Nyelahai)就是这种人。当聂拉哈掌握了阿拉佩什的权柄后，寨民们发现他原来是个说话粗声粗气、用心险恶的家伙。他与巫师过从甚密且喜欢东跑西窜地呵斥他的邻居们。大家对这个满嘴恶言恶语的头人十分反感。他丝毫没有其他男子那样

散漫、懈怠的习性，不知疲倦地在寨子里四处奔波，他的老婆因此而送给他一个绰号："东跑西窜的人"。他经常受到与巫师勾结作恶的指控。他也经常殴打自己的妻子，甚至对自己胞弟的外出打猎也以恶言相咒。他的言行与周围世界十分不协调——仅仅是种拙劣的模仿。显然，他并不明智，他的愚蠢在他的言行中表现得淋漓尽致。他的教养只能使他声嘶力竭地狂呼乱叫，正是这种蠢举使他落到了众叛亲离、被人羞辱的地步。

象聂拉哈这样的人并不多见，而那些孔武有力、慓悍异常的男子比比皆是。在一个狩猎为生的尚武社会里，这些男子满可以出人头地、洋洋自得，也许，还会赢得众多女子的青睐。而在阿拉佩什，他们会经常受到压制和打击以致自信心丧失殆尽。瓦贝就是一个实例。他高大的身躯显得十分强壮。在他25岁时，他厌腻了周围的一切。他为他弟弟奥姆鲍姆勃的事出过力，但他自怨自艾地说：这又有什么用呢？所有的一切好象是在存心跟他作对，他的布安尼因都死光了，他也失去了梅纳拉对他的忠诚。特奥斯至今没有给他生下一个孩子，倒是流了一次产。他对韦立麦的虐待不但使韦立麦的亲戚们对此耿耿于怀，而且毫无疑问地采用了一些魔法，企图使他再也逮不到飞禽走兽，尽管只要他逮到一个，这些人均能分享。他的猎狗也莫名其妙地死了。所有的这一切，无论是实际存在的还是想象中的困难纷至沓来，简直令人濒临疯狂的境地。他陷入了沮丧、嫉恨、优伤、迷惘之中，成了一个对大家无用的人。哪怕有一次战争、一次恶斗或者一次直截了当、毫不复杂的挑战，也会一扫这种令他感到窒息的气氛。遗憾的是，这里没有这种机会。他相信其他的男人正在觊觎他的妻子们，人们对他的疑心嗤之以鼻。他对他人喋喋不休的指控，进一步加深了与周围

人的隔阂。他断定他的伴耕人为了达到偷窃的目的在他的甘薯地里做了手脚——一种只有在民间传说中才听说过的魔法，谁也不知道这到底是什么玩艺。今天，他会指斥韦立麦的亲戚们坏了他打猎的运气，到了明天他又因为嫉妒寨子（阿里托亚）里的男人们而命令他的妻子们收拾各自的行李搬到韦立麦娘家所在的村寨去住，以致特莫斯对此大为不满。他变得神经过敏、反复无常，失去了理智，终日郁郁寡欢。他对他所隶属的社会曾负有明确的职责，他的体魄和智慧本应大有用武之地，他的能力也超乎寻常。假如我们希望一只开往大陆的货船有一队押运人，或者需要向远处的村寨运送大量的货物，对于诸如此类的工作，瓦贝是再好不过的人选。他就是那种生性就是心甘情愿地为白人效劳的男子。在一个等级社会中他肯定能成为一个小老板，然而在他自己的社会中，他既失去了自我也受到了集体的排斥。据我看来，在阿里托亚所有的男子中，就算他与西欧男子最为相象。他也有一副好身材和一张轮廓清晰的面孔。他的肢体就是大自然的杰作。他生性刚烈、贪婪、盛气凌人、自信，在异性面前主动进攻。但在阿拉佩什，他终究成了一个悲剧性的人物。

无独有偶，在女性中，厄米托娅(Amitoa,里沃寨人)的气质和瓦贝颇为相似。她身材细长、有一张鹰一样的脸、肌肉发达，但是，她缺乏女性富有曲线的体型特征。虽然她不足35岁，但她又小又挺的乳房已经开始皱缩。厄米托娅生就一副暴烈的性格，她的母亲也曾是母老虎式的人物，连她的妹妹也是这副模样。厄米托娅很早就和一个小伙子订了亲。在这个小伙子不幸身亡之后她转嫁给一个年岁比她大得多的男子。这个男子多病而体弱。现在，阿拉佩什的姑娘们更倾向嫁给青年男子，这

倒并非出于生理方面的考虑，而是因为和年轻的丈夫在一起会觉得轻松自在些。这种丈夫在家务事上也不大可能提出近乎苛刻的要求。厄米托娅和我所熟悉的其他阿拉佩什妇女很少有共同之处。她性欲旺盛，经常抱怨其丈夫不能满足她的要求。在交媾中，独独她声称能体会到性高潮，而对一般的妇女来说，种种清规戒律致使她们无法享受到这种人生的乐趣、即使全身松弛的感觉也未出现过。她们在性生活中充其量不过是感到有些弥漫性的激动和轻松。厄米托娅看不起她那胆小如鼠、病快快的丈夫。她把丈夫的话当成耳旁风。当他训斥她的时候，她就会进行粗暴的反抗。她的逆悖行为使丈夫恼羞成怒——她仅仅是个孩子，连乳房还没有下垂，而他是个比她年长得多的男人——他试图对她进行体罚——他抓起通红的烙铁向她伸来……她面无惧色，强行夺下丈夫手中的凶器，而且狠揍了丈夫一顿。丈夫又挥起一把斧子朝她砍来，又被她抓住。他高声呼救，于是，他的弟弟闻声赶来，把他从困境中解救出来。象这样的场面，在厄米托娅的生活中屡见不鲜。

夫妻大打出手后的第二天，她就逃到了离海岸不远的科贝因(Kobelen)寨。她娘家的寨子与这个寨子有远亲关系。她要模仿当年她目睹的受到自己村寨欢迎的平原妇女，从一个男子那里逃向另一个男子的怀抱，并请求科贝因寨将她收留。她不由自主地沿袭了这种逃跑方式，而这种方式当初正是象她这样倔犟女人的创造发明。但是，她不是平原人，她是阿拉佩什人。老辈们都说：里沃寨与科贝因寨之间存在着世交的友谊。我们还没有碰到过这样的蛮女子，不经允许就跑到这里。她很可能要坏大家的事。年轻的小伙子们有些踌躇不决。厄米托娅闪动着炯炯发光的眼睛，流露出果断的神色——虽然有些咄咄逼人，但却

充满了诱惑。人们毫不怀疑象她这样的女人断然是个争风吃醋的坏妻子，加上她亢进的性欲也会以神秘的方式妨碍附近甘薯的生长。但是，大家还是抱着侥幸心理收留了她。此后，她又回到里沃去探望她的哥哥，结果被哥哥一顿臭骂，因为她草率地背弃了自己的丈夫。眼看哥哥就要采取强硬手段，她只好又匆匆逃回科贝因寨。科贝因寨的人们背着她相互提醒要对她多留一个心眼。她整天和她父亲过去贸易朋友家的女人们一起消磨时光。因为没有一个男人敢娶她为妻，她只好怒气冲冲而又垂头丧气地回到里沃寨。里沃寨的人们及时将她回来的消息通知了她丈夫——他正和他的家庭成员一起抱怨是巫魔的捣鬼引起了厄米托娅的出走。他们猜测是寨子的某个人曾将别人的"污物"送给了平原人手中，而平原人大概是施展了不高明的魔法……。接下来发生的事是厄米托娅丈夫的一个亲戚告诉我的：

"有人告诉我的叔叔：'你的老婆正在坡顶上，快去把她领回来吧！'他二话没说就带着两个弟弟爬上坡去。厄米托娅这时和她的伯伯及另外一个女人已下了坡，来到一条河边准备下水洗澡。就在厄米托娅脱去草裙的时候我叔叔上前抓住了她的胳膊，她立即冲着她的伯伯叫了起来：'伯伯，他们来抓我了。'她的伯伯应声答道：'什么，难道他没有为你付出过代价、没有供养过你？难道科贝因寨的男人们没有为你付出过代价不成？难道你是被一个陌生的男子带走的吗？假如真是如此，你是完全可以这样喊叫的，但是，他是你的亲夫。'另一个女人此时也叫了起来：'他们把厄米托娅带走了。'我的叔叔对自己的弟弟们嚷道：'上！带上你们的矛。'最后，叔叔还是把她带了回来。她还是老样子，按自己的爱好在身上佩带许多装

饰品，手镯、耳环。她在寨子中央坐了下来，痛哭流泪。我叔叔对她劝道：'我，你的丈夫，把你带了回来。假如换了一个人，你哭得还有个道理。'她被安顿下来不久就怀了孕，生下了一个女孩。厄米托娅企图卡死这个小孩，幸亏被另外一个女人死死地拦住。后来，她又起了逃跑的念头，被我的叔叔狠揍了一顿。他设法让她留下来为他生儿育女。她果然又怀了孕，这是个男婴。临产那天，她没有通知任何人，偷偷地找了个地方去分娩。孩子生下后就被她活活踩死了。如果当时还有一个女人在场该多好啊！小孩就能活下来，长到现在，这小孩也该和我的弟弟一般大。死婴后来被大家入敛了。"

故事出之于一个慢条斯理、无个性的男青年之口。那时候他还是个小孩子。他的陈述简要地勾勒了厄米托娅与温驯的传统女性角色的反抗过程。她第一次杀婴虽未能如愿，但足以说明她对孩子的反感：既不愿意生下她也不想哺育她。第二次她避开大家的耳目跑到灌木丛中去分娩，成功地杀死了第二个孩子。不难设想，那些年的生活对她来说是多么痛苦！她是一个聪明、健壮、性格外向的女子，兴趣广泛又活泼好动。她暴烈的性情和她所在的文化之间的冲突以及无可奈何的就范给她带来了痛苦和绝望的心理体验。人们都认为，从行为上看，更确切地说她是个男人，倘若她真是个男子，大家就会给予她更多的宽容。但即使如此，她的言行也不符合公认的标准，肯定是个制造事端、挑起争纷、处处碰壁的家伙。

当她的小女孩五岁时，在性情上与她十分投合的堂兄奥姆鲍姆勃帮助她摆脱了原来的丈夫并与阿里托亚寨的鳏夫拜苗（Baimal）结合。奥姆鲍姆勃企图说服她带上她的小女孩，自忖这样他就会从聘礼中捞到更多的好处。但厄米托娅不愿意

这样做，她要为孩子的父亲着想，那个倒霉的老头曾经供养了她，也送过首饰作为聘礼，他肯定不愿意失去自己的女儿。打那以后，厄米托娅再也没有见过女儿一面，她也不想看到这个孩子。她毕竟是一个对自己孩子下过毒手，而且当初对哺乳又十分嫌恶的母亲。

厄米托娅热烈地依恋着拜苗，也十分敬重这位阿里托亚寨的头领。她热爱着这里的一草一木，对这里的一切大加赞叹，相反，她对前夫所在的寨子以及那里的头人大发贬词。嫁给拜苗后不久，她生下了一个女孩阿蒙斯（Amus）。夫妻俩都把这个小女孩视为掌上明珠。然而不幸的是两人竟因为孩子闹得不可开交，使这个可怜的小孩也受到了连累。阿蒙斯是独女，拜苗总想时时把她带在身边。每遇到女儿被丈夫带走，厄米托娅就大发雷霆，在这种情况下，拜苗只好悄悄地走开或者劝说小女儿和母亲呆在一起。他始终不能明白相互争吵因何而起，为什么自己这种地地道道的阿拉佩什式的行为竟能引起妻子的怒火中烧？有一天夜晚，塔姆巴兰（tamberan）正追赶着全寨所有的妇女，厄米托娅烧得厉害，拜苗苦苦哀求她不要外出跳舞，警告她当心身体。厄米托娅对丈夫的劝告置若罔闻、反而戴上更多的装饰品准备去跳舞。拜苗正为自己对塔姆巴兰的不恭而提心吊胆，在这种刺激下他再也按捺不住了：狠声命令她不要出门以免病倒，并提醒她不要忘记自己的年纪，徒劳地与年轻姑娘们争出风头。这下，厄米托娅被激怒了，操起一把斧子向丈夫砍来。幸好他弟弟库勒（Kule）赶来，才避免了一起严重的伤害事件。厄米托娅被安顿在小叔子的家里，她呼天抢地地哭喊不止，喋喋不休地诉说着自己的怨恨，这种情绪在阿拉佩什也是前所未闻——她恨所有的男人，以致对婚姻生活烦厌

至极。她扬言要独自回到娘家的寨子过单身生活。她拿出自己平时记事的绳子，说绳结的数目代表了拜苗殴打她的次数。此时，拜苗走了进来，向大家亮出身上的伤口。他是个敏感而又稳重的男子，深深地爱着厄米托娅，从来没有对她采取过恶意的和粗暴的行动。整个事件令他困惑不解。这次争吵仅是许多次冲突中的一次。按理说，中年时和拜苗的结合比她早先的婚姻要幸运得多，然而，由于她悍泼的本性难改，她在所属的社会中几乎没有安身之地。

瓦贝、奥姆鲍姆勃也好，特莫斯和厄米托娅或萨瓦德热也罢，他们暴烈脾气的形成可追溯到各自早年生活经历和他们的婚姻。瓦贝是被母亲的娘家人扶养大的，他们都是些敦厚、谦让、友善的人们，他们的成功就在于使瓦贝懂得他的秉性与整个社会文化格格不入，故切莫轻举妄动。他的弟弟奥姆鲍姆勃最初由其同父异母的哥哥扶养，这个凶暴的哥哥后来逃离阿里托亚。因此，奥姆鲍姆勃的经历比较特殊：同父异母哥哥曾对他自负、残忍、贪婪的本性加以百般怂恿，而他与气味相投的平原妻子的共同生活——相安无事、情投意合更加强化了他的异常人格。对瓦贝来说，他的早年经历及婚姻生活和奥姆鲍姆勃都不一样。他的妻子特莫斯的悍泼与贪婪比起他来有过之而无不及，这无疑更挫钝了他的锋芒。事实证明，与平原女子的结合往往使一个刚烈男子的命运更加复杂。况且，平原妇女闯入阿拉佩什高地村落，意味着向阿拉佩什女子展示了这样的事实：平原文化并没有要求她们惯于屈从、驯良不忤、毫无主见。在那些异常分子中间对文化存在着独特的误解：那些蠢货们成事不足，败事有余。就象梅纳拉（Menala）那样的女人，正是她毁了瓦贝的生活。她把他本来是按照文化常规所采取的

强硬措施（他曾和她的兄弟们一起拆散了她的婚姻）视为恶意的暴行而耿耿于怀。

在这个社会中也的确存在着一些无聊的或别有用心的家伙。他们无缘无故地偷取别人的“污物”或者按祖传及外地传入的方式作法捣鬼，企图加害他人。这些恶劣行径反过来加剧了那些异常分子的困惑与内心失调的苦恼。那呼门（Nahom-en）就是一个例子，他智力极度低下，其理解能力比周围其他的心智障碍者还要差得多。他的道德感几近泯灭。他有个哥哥叫阿诺门（Ineman），这兄弟俩是一路货色。他们常常带着傻子特有的恶意，偷偷摸摸地抓取他人的残羹剩菜。只要有两三个这样的家伙就足以动摇象瓦贝和奥姆鲍姆勃这样的男子的自信心——在这个安全的世界中可以毫无顾虑地生活。当然，社会的态度是他们面临的最大障碍——诸如嫉妒、强烈的守财意识、区分私有和他有的界限以及把性冲动不只看作对特定情景的反应，等等，都将遭到社会的公然贬斥或潜在的否定——所有这些社会秩序中的明显抵触对他们自然具有强烈的冲击作用。不妨举个简单的例子：假如有一个女人企图勾引他们，那么这时候在他们内心所掀起的波澜肯定要比在路上碰到一个单身女子向他们嫣然一笑时要强烈得多。

在文化因素中，要数人际关系最使他们困惑了。阿拉佩什人认为，一个男子是绝不应该寻衅滋事的，一旦被激怒，也只能索回本属于自己的东西，切莫有旁骛之心。总之，以恢复失去的平衡为限。这种在男子间保持的标准化关系渗透进生活的各个方面。一般说来，极端事件因此而得到杜绝。正象我们在前面记叙的，阿拉佩什人惯于将一个住在遥远村寨的、素昧平生的人作为为死者报复的对象。随着时间的推移，两个寨子

之间的怨仇也就烟消云散了，况且，他们也完全可以将一些极偶然的事件归属到报复的名下。厄米托娅最后一次出走就是属于这类性质的事件。里沃寨的苏亚比比斯(Suabibis)氏族曾对厄米托娅正式下过聘礼，也担负过供养她的职责。当阿里托亚寨的吐塔拉比斯(Totoalaibis)氏族的拜苗娶了她后，针对苏亚比比斯氏族成员的牢骚和怨言采取了许多充满敌意的行动作为回击。三年之后，阿里托亚寨一个名叫泰皮克(Tapik)的女子恰好逃到了里沃寨，并与其中的一个男子结了婚。吐塔拉比斯氏族在用武力索回她的企图遭到失败之后，硬要把泰皮克的逃到里沃寨认作是已将厄米托娅交还给苏亚比比斯氏族，并声称将来不管厄米托娅逃到哪里，吐塔拉比斯的男人均有权过问，因为他们已用一个妹妹换下了厄米托娅，也就是说吐塔拉比斯氏族享有对厄米托娅的所有权。

和上述情况相一致的是当一个人举行成年礼受伤出血或死亡甚至蒙受耻辱时都要对舅舅或舅舅的儿子进行礼赠。当然，日后如果舅舅也碰到上述情况会如数回赠。就拿死了人来说，人们会对死者说："指环已经给了舅舅和表兄弟及姨侄。"至于哪些是为了满足舅舅的特殊要求，哪些属于回赠则是无所谓的。而舅舅在外甥生命阶段过渡仪式上所承担的义务倒是至关重要的。比如，外甥的成年礼结束时，舅舅必须唱一首特殊的歌；外甥死后，舅舅穿与众不同的丧服。这些文化性仪式为那些生性就想占些便宜的家伙提供了机会：他们可以名正言顺地向外甥索取财物，而在该回赠时总是拖拖拉拉。此外，在阿拉佩什人邻近的一些部落一样盛行着一种"亲属加害"(familial curse)风俗：某人的父亲、姐姐、哥哥或舅舅都可以乞求祖先的神灵降祸于他，使他劳作、打猎不能成功，也可以诅咒一

个妇女失去生育能力。这种权力以这样的事实为基础，即解铃还须系铃人，也就是说谁能给某人带来灾祸也只有谁才能给某人消除这种灾祸。如果一个男子在很多地方得罪了他的舅舅，那末舅舅就可以求助于这种"加害权"来巩固自己的地位。但是，阿拉佩什人忽视这种"加害权"的整体意义，以致大多数情况属于滥用。首先，他们可以授予任何一个只要是被称为"舅舅"的人举行"加害"仪式或免除"加害"的权力，不管这个舅舅是哪门子亲戚，也不管血统关系的近远。其次，他们甚至相信某亲戚对某人的加害也可以由另一个亲戚为他免去。何况，找不出这个可以"越俎代庖"的人的情况是极其罕见的。至此，舅舅的"加害"也就失去了原有的意义。当然，不能排除那些性情残忍、粗暴的人也会采用这种"加害"方法达到自己的目的。他们是不会顾及文化在享有加害权对象方面所作变通的意义。象瓦贝和奥姆鲍姆勃之流对"加害"他人是乐此不疲的，也毫不怀疑自己曾被他人"加害"。如此说来，在这种已出现罅隙的文化之中，他们是完全能够生存的。实际上，这种文化的畸变在很久之前就开始了。在我们的社会中不也是如此吗？那些已成为历史陈迹的反巫术法规和清教徒法规现在恐怕只有那些患偏执狂的人才会去援引。

具有异常人格的暴徒——无论是男人还是女人，在阿拉佩什人中间是不会过上好日子的。但是，周围的人们并没有特意制订出严厉的戒律以便严肃、慎重地对付这些反常分子。象厄米托娅这种谋杀亲子的女人照样可以生活在大家中间而不会有受到制裁的危险。同样，在苏亚比比斯也有一个男子，他自己的孩子由于从树上摔下来而丧身，为此，他杀害了别人家的孩子。人们并没有惩罚他，甚至连孩子的亲属们也未采取任何报

复行动。因为他们住得太远了。实际上，社会对暴行给予了很大程度的姑息，尽管它对此是持否定态度的。由于部落对暴力冲突、领袖的铁腕手段、个人的勇敢坚强及进取精神竭尽贬抑之能事，使有些人几乎陷入疯狂的境地。倘若他们是些绝顶聪明的人，他们会发现自己受到的排斥乃至挫折是注定的；他们的伙伴们对他们的要求所给予的冷漠的表情、装聋作哑及漫不经心的态度。他们更不能解释为什么人们总要给自己的行动套上一个固定的框框。他们企望在社会中能建立起正常的社会关系，就象舅舅对外甥应该享有明确的权利。他们也希望在社会生活中一扫那种既使人困惑又使人萎靡不振的气氛。他们用美丽、明快的语句来勾勒可以使人精神焕发的理想社会结构，然而，这种社会结构在阿拉佩什纯属子虚乌有。

聪明人在被社会所拒绝的同时，他们也总是在寻找表现他们凶残的本性和异常气质的机会。假如他们厄运临头、假如他们喂养的猪染病死亡、假如他们的妻子因故流产，假如他们种植的甘薯奄奄一息……这就远远不止是被社会拒绝的问题了，在这种情况下，他们成了危险人物。于是，公开的行凶替代了不断加深的疑惑和无可奈何的怨恨。

阿葛拉皮温（Agilapwe）就是一例。他是个冷峻、刻薄的老头。从我的住处越过谷地，靠近悬崖就是他的家。小时候，他的一只脚受了伤，后来就溃烂不愈——有些人象看到瘟神一样躲避着他，对他充满了敌意。阿拉佩什人认为溃烂是不需要通过巫术就可以沾上的疾病，因为它比较特殊，无须到社会外部去寻找诱因：只要将某人的“污物”藏到野生芋头根中或放到一两个称为罪恶渊薮的玛萨徕地方就可以使他遭受这种痛苦。万一有人被溃烂病折磨而死，那么当地人根据自己的逻辑推定

这是意外事件，平原的巫师那里不会有死者的“污物”，所以，寨子里的人们对死者也就不必承担什么义务（为他报复）。正常的热带溃疡是可以在短时间内治愈的。那种来势凶猛、迅速扩散的溃烂虽然少见，但可危及生命。当肢体出现溃烂之后，患者照例会告求于巫师：向巫师请教自己到底得罪过谁？谁又有偷取“污物”的机会？以及采取什么样的对策？通常，阿拉佩什人将这种病痛的发生归咎于遥远的山寨之民或靠海居住的人们的作法坑害，而与平原上的寨民无关。所以，一旦山上的寨民得了溃烂病就怀疑是因为靠海的瓦吉纳尔（Waginara）寨或马甘希纳（Magahine）寨的人窃取了他们的“污物”并埋到玛萨徕之地而引起。相反，海边的寨民得了这种病也同样怀疑是由于山上的寨民将他们的“污物”放到了布格巴希纳（bugabahine）寨的玛萨徕之地或阿里托亚的野芋头地里所造成的恶果。人们对阿葛拉皮温具有一个坚强而不可征服的个性深信不疑——比如，有人曾将他啃过的骨头放到了上面所说的玛萨徕之地，过了很久，骨头都已腐烂，连放骨头的人也早已忘记了这件事，而且自己反成了死鬼，然而他依然活着，依然是个易动肝火的怪人。虽然这里决不会发生斗殴事件，可阿葛拉皮温蠢蠢欲动；虽然这里也决不会出现争执，可阿葛拉皮温跃跃欲试。他的妻子对他甚为反感。阿拉佩什人常这样来谴责一个男子：“如果他的妻子是个好人，她应该和他一刀两断。”他们认为妻子没有必要忠于毫无德性的丈夫。阿葛拉皮温经常受到人们这样的指斥。

他的妻子后来果真离他而去——逃到了苏亚帕尔(Suapal)寨。那时她还是个年青姑娘。她的逃离，引起了轩然大波。以下是对事情先后经过的一种公认的说法：“阿葛拉皮温寻思他

那位住在拉比纳姆（Labinem）寨的内兄约罗哈皮（Yaluah-aip）肯定是自己妹妹的同谋，肯定知道她的下落。当时约罗哈皮正在地里干活，手上拿着一把斧子。阿葛拉皮温拿着矛枪赶到地里，冲着内兄嚷道：‘你看到你妹妹没有？’内兄答道：‘我没有’，‘你在撒谎，她已经逃跑了’，‘她真的逃走了？我怎么没有听说过？’阿葛拉皮温又说：‘你休想骗我，我会揭穿你们的把戏！’内兄回道：‘妹婿，你听我说，假如她真的逃跑了，我一定设法找到她。’这时，阿葛拉皮温已沉不住气了，他转手夺过内兄的斧子，抬手就朝内兄肩上砍去。斧子紧紧地卡在内兄的肉里，尽管阿葛拉皮温使劲拽也弄不出来。于是，他又操起矛枪刺向内兄，被内兄躲开了，内兄的老婆见势不妙，翻过篱笆撒腿逃窜，内兄见机也逃开了。阿葛拉皮温紧追不放，结果在灌木林中迷了路。他好不容易爬到坡顶上，没有发现内兄的踪影。他只好回到原先的地里，也没有发现内兄和其老婆。实际上，内兄已向坡下逃去。他老婆也受了伤。她猜测丈夫可能因伤势过重而气绝身亡。她沿着血迹找到了丈夫，扶起他不停地跑呀跑呀，终于来到了我们这个地方。她对我的父亲喊道：‘老哥，快！你的弟弟受了重伤。’这时，我的母亲也闻讯赶来，帮约罗哈皮冲洗伤口，并敷上一些石灰，然后用一根细藤条将参差不齐的伤口扎紧。大家把他弄进了寨子，由二个人搀扶着他：他全身倚在一个人身上，他的胳膊让另一个人扶着。他虽然曾是个十分强壮的汉子，现在却被阿葛拉皮温弄成这副样子。当夜大家凑合着睡了一觉。翌日上午，大家在灌木丛中搭起了一间小屋，里边放上一张床。大家将约罗哈皮藏在这间屋子里。因为入夜后，阿葛拉皮温会四处探寻他的下落，一旦暴露，性命也就难保了。之后，大家要去另一个寨

子出席宴会，只好也将他带去，寸步不离，以免不测。他的伤口終于愈合了。我父亲主张派一伙人去马农金（Manuiki 即阿葛拉皮温的家所在之地）进行报仇，但这是不可能的，因为成群结队的白鹦鹉高飞空中——这可是不祥之兆。阿葛拉皮温经常站在远处的高坡上往我们这里投掷矛枪和石块。后来，随着阿葛拉皮温和我父亲的一个外甥女结婚，怨仇也就自然消除了，在首饰品方面也正好可以互抵。”①

上面的叙述勾勒出一个生动的场景，反映了暴力的形式和无端狂怒的宣泄途径。象阿葛拉皮温这样的人当然是这种场景中的主角。从中也可以看出那些偶然的受害者对行凶者抱什么样的态度。打那以后，阿葛拉皮温故意在自己多石的山地上移植了繁殖力极强的野芋头。这样，他与大伙的隔阂就更深了。越来越多的溃烂病患者对阿里托亚（寨）的巫师大加指责。阿里托亚的寨民们还专门拆除了塔姆巴兰房，因为它们被人们说成有使寨子中央地带产生超自然的“热”的嫌疑。他们也拔除了生长在坡边的野芋头秧。但是马农金寨隔着一个峡谷与阿里托亚寨相对，阿葛拉皮温就住在那里，不断地要弄巫魔之术，为他移植的野芋头而洋洋得意。当传来新的死讯时，他总是幸灾乐祸地敲起那破锣表示他的胜利。象其他几个禀性残暴，不能适应社会的人一样，阿葛拉皮温也粗通些手艺。他那显得荒诞不经、格调抑郁的画曾被用来装饰过好几间塔姆巴兰房。

象瓦贝、阿葛拉皮温、厄米托娅和特莫斯这类臭名昭著的人物的不轨行为足以扭曲这幅以养育子女为主要内容的阿拉佩

---

①因为阿葛拉皮温娶前妻时曾将一些首饰礼赠给她所在的氏族。她的逃离意味着她的氏族须将阿葛拉皮温的赠品归还原主。现在阿葛拉皮温又娶了这个氏族的一个女子，这笔帐正好抵销。——译者注

什生活图景。那些在他们身边长大的孩子受到榜样的潜移默化，成年之后，肯定有不少麻烦在等待着他们。这是个洋溢着和蔼气氛的社会——所有的男人都是素来友善的亲戚。象这样的社会在小男孩的眼里的确是不够生气勃勃的。对他而言，映入眼帘充其量不过是他的母亲为约罗哈皮悉心地包扎伤口。由于具有被动、宁静的反应特点，男人或女人在目睹厄米托娅手持斧子向拜苗砍去或瓦贝狠揍他的两个老婆并声称要抛弃她们时的茫然失措也就不难理解了。通过对所有成员善良、温教品性的强调，社会剥夺了男女形成强悍、进取的性别特征的可能，使每个人除生儿育女和种植甘薯之外再也不会有其他的非份之想。阿拉佩什人是不可能提出有关财产支配的规则的，接受这样的观念与他们的气质不符。

西方的读者不难发现，阿拉佩什人对人性竟然有如此奇特的解释。他们选择了某种在其他社会中的男人和女人身上十分罕见的个性类型作为一种理想的、天赋的行为方式并将之推及到整个社会又是多么奇怪。诚然，我们很难断言阿拉佩什人的行为相对于我们来说完全是一种乌托邦的、不切实际的行为。同样，也很难说男人和女人都并无差异，或说两者都天生具有母性的温良、敏感和被动的特征。

# 第二部分

## 沿河居住的蒙杜古马人

# 蒙杜古马的发现

读者还记得，我在新几内亚进行实地考察的主要目的是为了探明两性间的气质差异在多大程度上是天生的，在多大程度上又是由文化决定的，此外还要详尽地研究与这些区别相联系的文化机制。我是带着十分失望的心情离开阿拉佩什的。无论我怎样研究他们的文化信仰，怎样考察他们的个人生活，都没有发现不同性别间有什么气质差异。由此可以推断，不同性别间的气质差异完全是一个文化问题。在那些文化上忽视这些差异的社会内，这些差异不会出现。我在选择阿拉佩什时既考虑了进行人种学研究本身的需要，又考虑了客观实际的条件，二者本来毫不相干。但这种情形总是不可避免的，因为对任何一个原始部落的研究一旦使研究者获得了足够的知识，使他确信这个社会适合他所研究的某一课题时，人们对这种文化实际上也已作了通盘考察。就目前对原始民族的研究情况而言，由于有数千年历史的、独一无二的文化正在解体，由于在人类的将来再也不会出现这种文化，因此，任何受过文化人类学训练的人，如果他能把自己的具体问题同彻底地研究一种新文化结合起来，那就不会只步前人的后尘。我更不会这样做，因为我是

同另一个实地考察者一起工作的，我们都想就我们共同的课题以及各自的课题对一个陌生的文化进行全面考察。于是，我离开了阿拉佩什。我对这个民族的气质非常欣赏，对其文化的延续也非常感兴趣，但没有能对自己所要研究的问题增加多少认识。

离开阿拉佩什，我们决定沿塞比克河（Sepik）上溯而行，以避免在山地居住的艰难和交通不便。我们这次又是任意地选择了一个部落。左右我们这样选择的因素与两性间的气质差异问题相去甚远。其他两位人种学学者曾先于我们在这块区域进行过研究。特恩沃尔德（Dr. Thurnwald）博士记录了古拉姆河（Keram）流域的巴那若(Banaro)文化，而贝特森(Bateson)先生那时正在研究塞比河中部的伊尔特米尔（Iatmül）文化。由于受传教士的影响和兵役过重所致，塞比河下游村落处于部分解体状态。我们原希望去塞比河北部毗邻阿拉佩什的一个内地部落，以便对塞比河到太平洋沿岸一整片绵延区域进行系统的研究。我们从塞比河口出发走了一天的路，到了马瑞恩伯格(Marienberg)的政府驿站。看过政府的地图后，我们才明白，那时我们是不可能把物资和装备带到我们要去的地方的。能够帮助我们重新确定一个切实可行的研究对象的只有一张地图，以及我们从特恩沃尔德博士和贝特森先生的记述中了解的知识，再加上政府巡逻官提供给我们的有关村落的情况：哪些村落中有传教士在布道，哪些村落兵役负担过重，以及哪些村落完全或局部置于政府控制之下。我们经过初步权衡后选中了一个村落，这个村落离我们最近，由水路可达，无论在语言方面还是在文化方面都尚未受到传教士的影响，并且似乎受伊尔特米尔或巴那若的影响也是最小的。这个最易接近的部落就是蒙

杜古马(Mundugumor)，根据政府的记录，它受政府控制已达三年之久。沿喻阿特河(Yuat)逆流而上，半天即可达蒙杜古马人的聚居地。无论这个部落还是他们傍依居住的浑浊的河，都是我们前所未闻的。马瑞恩伯格的巡逻官刚到塞比克，对他们的情况也十分陌生。一队征兵人员正经过马瑞恩伯格，对我们深表同情。当他们听说我们要沿着喻阿特河溯流而上时，又建议我们多准备些纽扣，因为那里的人十分喜欢这些东西。除了这些情况以外，我们一无所知。我们把带来的东西留在克纳克顿(Kenakatem)，这是第一个蒙杜古马人的村落，也是政府统计书所示的最大的聚居中心。

我之所以不厌其烦地强调这些，是因为蒙杜古马文化与阿拉佩什文化之间反差强烈，这种巨大差异一定会立即引起读者的注意。假如我真正领会了对阿拉佩什研究结果的全部涵义，并企图寻找与之明显对立的新几内亚文化，也绝不会找到比蒙杜古马更为理想的研究对象。这两个民族尽管在经济和社会特征上不无共通之处，尽管都同属于一个文化区域，只相隔约一百英里，但他们在民族精神和社会人格方面的差异竟如此悬殊，这本身就是件饶有趣味的事。阿拉佩什对男人和女人的人格只有一种标准化的模式，这种模式依我们的传统偏见可以描述为母性的、女子气的、非男性的。而蒙杜古马人却走向另一极端。他们虽然也忽视性别在确立人格差异中的作用，然而，无论男女，文化强调他们都应具备一种勇猛刚强的性格特征（宛如我们所说的男子气），以至完全摒弃了那种温柔的特征（即我们通常认为女子天赋的秉性）。如此说来，我们偶然碰上的部落竟然是踏破铁鞋无觅处的理想的研究对象，这种鬼使神差的巧合的确太离奇了。

# 第九章

## 一个食人肉部落的生活节奏[1]

离开温顺的阿拉佩什人，到一群有着吃人肉的嗜好、并以割取敌人首级为战利品的人那里去，我们便从一种生活方式过渡到另一种截然相反的生活方式。我们虽然逐渐探明了蒙杜古马生活方式的结构及其核心所在，但每一步都使我们迷惑不解，惊讶不堪。当我们离开阿拉佩什时，那里的老人们曾告诫我们："你们这是沿着塞比河溯流而上，那里的人可是凶猛枭残，而且还吃人呐。你带我们的小伙子一起走吧。可要小心啊，不要把他们想象得和我们一个样，否则非坏事不可。我们是一类人，他们是一类人。你们会明白的。"

读者只需把注意力从一种价值观转向另一种价值观，而我们却要去适应土著居民的实际生活。尽管如此，读者也会象我们那样，觉得这种过渡困难重重。我们在蒙杜古马生活的前几个星期中，发现许多既令人吃惊又令人费解的事情。在我们观察

---

①蒙杜古马受政府控制已达三年。当政府宣布战争、猎人首级以及食人肉为非法行为时，蒙杜古马生活方式便象一座断了发条的钟一样失去了生机。但他们对自己依依不舍地放弃了的生活方式记忆犹新。十一二岁的孩子都吃过人肉宴。在这一部分中，我将用现在时态来描述这段从问世起到结束时的生活方式。我们是在这种生活方式结束三年后才来到他们中间的。

他们的习俗，研究他们的生活方式时，那种支配这些寻欢作乐、心狠手辣、桀骜不驯的人们的暴力并使人莫名其妙的动机突然呈现在我们面前，使我们这些毫无思想准备的人惊诧不已。他们的议论出乎意料，做的事离奇古怪。他们的言语也令人瞠目结舌。这里的一切对我们来说都是那样地突兀，那样地费解。在本章内我将把这些情况如实地展示于读者。在阅读过程中，与那种生活模式初次接触时所感受到的震惊与迷惘将有助于读者更好地理解蒙杜古马人的生活模式。

喻阿特河是塞比河的一条支流，水流湍急，变幻莫测。它穿行于一片高地，在喻阿瑞漠村（Yuarimo）与塞比河汇合。落潮时河岸有数英尺高，但涨潮总是突如其来，一夜之间水增几英尺，有几年河水曾漫出堤岸，灌进人们的住房。不过这样的大水并不是每年可见的。因为水流很急，就连机动船逆流而上时速度都极慢。土著人从来不在河里游泳。水色污浊，常有浮在水面上的树枝、树干、土块倏然而过。有时还能见到树皮裹成的包包，土著人告诉我们说里面兴许裹着新生的婴儿，还没来得及用水冲洗就给扔到河里去了。蒙杜古马人的第一个村落在沿河下行二十英里处，河岸很高，而且寸草不生。对一个缺乏干土的国家来说，这里不失为种植椰子和烟草的适宜之地。但蒙杜古马使人闻风丧胆，没有哪个部落敢占领这块土地。于是，这里成了一条又长又宽的不毛之地。蒙杜古马人猎取人头的队伍常出没于此，去进攻喻阿特河口的安度阿人（Andovar）。这些人同蒙杜古马人一样，也猎人首级，也吃人肉。

喻阿特河将蒙杜古马人的家园一分为二。人们说，几代之前这里还没有河，只有一条涓涓细流。以后小溪加宽，人们只得架桥。在他们祖父的年代，河面突然加宽，令人为之咋舌，

水流也变得异常湍急，使人胆寒，从此再也无法架桥了。从前，他们居住在丛林中，不习水性，不会造独木舟，而现在他们被迫适应环境，成了沿河生活的人。但他们非常怕水，挨河岸居住的人唯恐孩子落水，这种恐惧总是困扰着他们。他们生怕谁会淹死，因为这会污染水源，以致河水数月不能饮用，迫使他们到很远的丛林中去找泉水。制作独木舟的技术是从居住在喻阿特河口的寨民们那里学来的，这种独木舟当然简陋得很，尾部呈锹状。他们划船时总是笨手笨脚的，提心吊胆，不敢远离河岸，非万不得已他们决不过河。汛期到来后，他们改乘大木盆式的圆状独木舟，作短距离划行，出入于椰子树和槟榔树间。

蒙杜古马部落鼎盛时期人数多达一千五百人左右，现在有近千人。他们分为两个群体，沿喻阿特河两岸住的四个村落为一群体，住在西部的不习水性的部落为另一群体。当后者前来拜访在沿河村落居住的熟人时，常会把船弄翻，人掉入水中。落水给他们带来很多不便，因为任何一个沿河居住的人，只要能称这个笨手笨脚的人为外甥，都有可能急急忙忙地、装模作样地跳入紧挨河岸的水中。日后，不慎落水者应该宴请故意跳入水中的人，以示对摹仿自己不幸的一种报答。蒙杜古马这两群体虽然操同一种语言，但他们自己觉得早已离心离德了，能否熟习水性成了他们生活的分界线。从前蒙杜古马人有一种禁忌，认为吃会说蒙杜古马语言的人是大逆不道的事。但自从河流干预了他们的生活之后，两个群体在生活方式上的差异日渐增大，于是沿河居住的人破禁吃了住在丛林里的人。事后他们并没有因此而遭殃，所以他们现在照吃不误，甚至到了变本加厉的地步。因此，两个群体间的联姻日渐稀少，沿河而住的四

个村落只好在内部通婚，偶有抓来的女俘或从东部沼泽地逃来的可怜巴巴的女人正好与一些男人婚配。

蒙杜古马人喜欢东游西转，不仅为了伏击敌人，而且也是为了寻找贸易伙伴和财宝。他们长途跋涉来到喻阿特河发源地的山区，从那里搞到贝壳饰物、斧头、弓箭，以及狩猎魔法。他们解释说，每一代人都要从上游购买狩猎魔法，因为没有哪个作父亲的会耐心地将这种技术（包括一系列的肉食禁忌）传授给自己的儿子。他们从东部沼泽地带的那些骨瘦如柴、半饥半饱、走路摇摇晃晃的人那里买回锅、提东西用的篮子、扇子，间或买一支作为崇拜物的圣柱，柱上系着用泥土、树胶和贝壳塑成的超自然神的神像。这些神像是丛林精灵的圣颜，不仅生活在丛林中的寨民信奉这些山神，蒙杜古马人对它们也深信不疑。他们还从居住在丛林中的寨民那里买回一种奇形怪状的蛇雕，这些蛇雕对女人们很有威慑力。男人们常把这些蛇雕置于两腿间，跳起独特的舞蹈。他们还挖空心思，把蛇雕藏到邻寨的“巴拉德”(Barad)①里，企图使当地妇女的健康受损，如果她们在捕鱼时撞见这些东西的话。这成了这种蛇雕的主要用途。

蒙杜古马人看不起那些可怜巴巴的栖居在沼泽地带的人，但又觉得他们毕竟能制锅，做篮子，留着他们还有些用处。他们说，他们一直在提醒自己要谨慎从事，以免把这些人斩尽杀绝，因为这样一来就没有人替他们制锅了。他们还说，同时和两群做防蚊睡袋的人做生意很有好处，因为当一群被捕杀殆尽

① “巴拉德”(Barad)系洋泾浜英语，指连接两片水域的狭窄水路，无论是自然形成的，还是人工开凿的。有许多是专门挖的，作为运河或是为了捕鱼之便。

后，他们还可以从另一群人那里得到防蚊睡袋。有时他们同沼泽地带的人临时结盟，拉上一帮子人去猎取他人首级。对蒙杜古马人来说，猎取人头并不是一种艰苦的冒险活动。理想的方式是上百人成群结队去袭击一个住有两、三个男人和几个妇女儿童的小村落。这样规模的远征必须要有联盟。于是，他们与邻近部落以互换儿童作为人质，达到结成临时性联盟的目的。直到袭击结束，儿童们才可以回家。蒙杜古马儿童有时在沼泽地带的村寨里一呆就是几个月，甚至学会了沼泽地带的语言，谙熟他们的秘密道路。这些儿童们不适应沼泽地的生活，因吃臭气扑鼻的西谷和经烟熏火燎的西谷蛴螬而叫苦连天，并因饮用夹杂在草丛中水潭里的臭水而牢骚满腹，在沼泽地居住的人总把房子盖在这些草地上。用来作人质的总是孩子。联盟中一旦出现背叛行为，人质即被毫不留情地杀掉。但受罚的毕竟只是一个孩子，而且在大多数场合下是一个比女孩子更不受重视的男孩子。

蒙杜古马人自己的高地土质肥沃，生长着大量的烟草、槟榔果和椰子，他们完全可以拿这些产品从住在沼泽地带的穷困潦倒的人那里换取各种手工制品。他们没有必要自己动手，因此男人们把全部精力倾注在猎取人头的活动和戏剧性的炫耀中；女人从事园艺、烟草加工和捕鱼活动。偶尔会有个把蒙杜古马妇女编一个花瓶状的篮子，捕鱼时把它挂在颈背上。这些编篮子的都是些在出生时颈上缠有脐带的女人。这样出生的男人也注定要成为手艺人，去继承蒙杜古马艺术传统：长长的木质盾牌的高浮雕或矛上装饰性动物图案的浅浮雕，以及画在甘薯窭上支起的硕大的三角形树皮上的复杂图案。也只有他们才能雕刻圣柱上端的雕像，这些雕像是河中鳄鱼精灵的化身。生

来应作手艺的人不一定非干这一行，只有他们愿意干才行，但任何一个没有这种职业标记（缠在颈上的脐带）的人充其量只能当笨手笨脚的学徒。

蒙杜古马人偶尔也向住在下游的安度阿人学习各种新式舞蹈。因为安度阿人离塞比克河宽广的水路很近，因而极易同塞比克河下游村落的人交流他们从沿海岛屿学来的舞蹈和礼仪。不时会有个别的野心勃勃的蒙杜古马人，急欲进一步强调自己的重要性，不知从哪里弄来一种全新的、画着狰狞可怕图形的面具，还特地为之举行专门的仪式，使同寨的所有年轻人都罩入一种新的崇拜的神秘气氛之中。蒙杜古马人偶尔会袭击安度阿人的房舍，掠取一个长矛投掷器为战利品，可是他们从未学会使用这种武器，因为只有能够娴熟地划独木舟的人才会用这种武器。安度阿人常乘独木舟沿喻阿特河划行做生意，蒙杜古马人则站在岸上，向他们掷长矛和投枪，迫使他们留下人质，直到他们从上游做生意回来将人质赎回。

但总的来说，安度阿给一些蒙受奇耻大辱而忍无可忍的蒙杜古马的男人和女人提供了最后的归宿：这些人常坐独木舟顺流而下，漂到安度阿。当地人则截住独木舟，吃掉这个怒气冲冲的自杀者。有时也会有蒙杜古马人失足落水，一命呜呼，尸体通常缠在河底的苇草中，任何搜寻都无济于事，直到尸体腐败解体，一块块地浮到水面上来。但还有一种可能，就是尸体会顺流下漂，安度阿人将它捞起，予以厚葬，为此蒙杜古马人将不得不报以一笔重礼。蒙杜古马人常因此而烦恼，因为他们对葬仪十分轻视，即使死者是位了不起的人物。传统要求人们对尸体进行烟薰火燎的处理，哀悼者挤在门窗紧闭的房子里，等待尸体不紧不慢地烧成灰烬。蒙杜古马人说，儿童们一闻到

父亲腐烂尸体的臭味就捂着鼻子吵着跑开了，而这时候寡妇很有可能找到新欢了。许多人被不合礼仪地草草掩埋，其托词是活着的人太虚弱了，忍受不了长时间哀悼仪式的折磨。不得不为葬仪花大宗开销，而葬仪又是自己的敌人操办的，这真使蒙杜古马人气得发疯。充满复仇心理的喻阿特人深知这一点，别看他们总是那么兴高采烈地把蒙杜古马人的尸体从污浊的河水中捞上来。

蒙杜古马人之所以能占有高地上的肥沃土地，是因为他们比任何邻居都更为凶残，更大胆妄动。他们自己则生活在一种相互猜忌、充满敌意的状态中。在这个部落中，不管哪一个村寨都找不到中心集市或可供男子娱乐的固定场所，而这些在新几内亚的许多地方则比比皆是。每个男子都试图独自生活在用栅栏圈起的地方，里面有几间房子，一个妻子占一间，也有可能两个妻子占一间。那间样子有些特别、屋顶破旧不堪的房子是特为到了发育期的儿子们准备的。他们睡在那里，可怜巴巴地任蚊虫叮咬，连一个防蚊睡袋也没有。丈夫自己占一间房，他在那里吃饭，每个妻子给他准备几盘和鱼一起煮烧的西谷或西谷蛴螬，他往往随心所欲地胡乱从中挑着吃。他还有一间房子，用来贮存细长的铃盅，接见来访者，以及晾放烟草。大约二十五人中才有一人有这样的家院，它包括九个或十个妻子，几个年轻尚未自立的男子——儿子或女婿、几个性情憨厚的侄子。但这样的家庭只是一种理想。通常情况下一个男子娶两三个妻子，少数人只有一个妻子，这时候他的家庭往往住着几个滥竽充数的年迈的女性亲戚。蒙杜古马人的住处是不随便公开的，他们在丛林深处安家，并将进出的小道故意弄得弯弯绕绕，以防其确切位置被他人发现。每个地方都有混血种

人，他们由外族母亲所生，保持着与其他部落亲缘关系的忠诚。这些人是职业叛徒，随时都会带一队人来袭击抵御力不强的房舍。因此，道路对他们是要保密的，因为袭击能否成功取决于能否直接找到要进攻的房舍，速战速撤。

把住处分散在丛林中也出于其他的考虑。兄弟们不能住得太近，弟弟非万不得已不会与哥哥闲扯，而说话时又总是小心翼翼，显出一副毕恭毕敬的样子。兄弟二人羞于坐在一起，弟弟不得与嫂子说话。这些禁忌并不能掩饰家庭中男性成员之间（即父子兄弟之间）所存在的敌对情绪。有时某人也会把房子盖在舅舅家旁，而一旦他和舅舅之间产生龃龉，这种临时性的生活安排便会解体。妇女之间也存在着敌意，丛林的瓜分就是这种半敌对状态的结果。妇女对丛林精灵享有某种特权。从别的地方嫁到蒙杜古马的妻子通常和丈夫的嫂嫂或弟媳们一起去捕鱼，并与她们共享所获，否则她们会施用魔法，使她空手而归，甚至遭殃。丛林中人挖的小渠星罗棋布，在渠里可以撒小网捕鱼。但渠中有足以使人胆战心惊的东西：或许藏着"帕勒瓦"（peleva，即沼泽地带人的蛇雕），或许充斥着各式各样的诅咒物，有妯娌的诅咒，有从前含恨而死的主人诅咒他挖的巴拉德以及以后在那里捕鱼的任何人。小渠里有很多的鳄鱼，如果哪个妇女蹲下，或许有一条鳄鱼会窜出来，一口咬住她的臀部。但巴拉德里有的是鱼。这里的女子皮肤柔嫩且有光泽，保养得很好，这大概是由于她们多吃鱼肉的缘故吧。

男人们一般不坐在一起，除非在举行很难得的仪式时。仪式以某个有声望的人的个人名义举行。他为组织这种仪式所找的借口是使自己的儿子取得对圣物顶礼膜拜的资格。他通常得预备一所很大的房子，把仪式所必需的器具放在里面。

蒙杜古马人的生活中充满了猜忌与敌意，所以宴会成了这种生活的沙漠之中的一小块绿洲。平时，只有女人才会凑在一起闲聊，彼此不怀好意地对对方穿的色彩艳丽的草裙说三道四，或者嘲笑那些在穿着方面厚古薄今的老年妇女。宴会期之外，兄弟间的火并不算什么奇事。来访的亲戚总使主人提心吊胆，因此不要指望得到主人兴高采烈的欢迎。孩子们从小受的训练也使他们在大多数亲戚面前感到拘谨不安。在路边或河边的空地里，人们时常听到怒气冲冲的声音。

# 第十章

# 蒙杜古马的社会结构[1]

在严格意义上，蒙杜古马没有社区，只有一个个有名字的地方。他们在那里占有土地，散乱地居住着，几户占据一个地方。一般情况下，男性直系亲属或男性姻亲会暂时住在一起。在阿拉佩什，社会由氏族——一群有亲戚关系的人构成的一个永久性单位——组成，共同的血缘、共同的姓氏、共同的利益将他们结合在一起。而蒙杜古马社会并不是由氏族组成的。蒙杜古马的社会组织建立在同性成员之间天生的相互敌对基础上，也建立在同性成员之间的任何可能的联系都必须通过异性成员加以沟通这一前提之上。因而，在他们的部落中不会出现父系群体或母系群体，如果这种群体一旦形成，兄弟同属一个群体是必定无疑的，不管他们是隶属于父亲还是隶属于舅舅。相反，蒙杜古马人的组织用他们的话来说就是"绳组"(rope)。每个绳组由一个男子、他的女儿、外孙、外孙的女儿结成；如果从一个女人算起的话，则由这个女人、她的儿子、孙女儿、孙女儿的儿子组成，以此类推。在蒙杜古马，除土地外（土地

①本章内我对社会功能失调的说明均受惠于福尔琼纳博士（Dr. Fortune）的记录。

很多，并不很被看重），所有财产都根据绳组代代相传，连武器都是由父亲传给女儿。父亲与儿子并不属于同一绳组，因而并不崇拜同一图腾鸟或图腾兽。除按父系传下的土地外，父亲并不给儿子留下任何遗产，他的财产都归女儿所有。兄弟与姊妹也不属于同一绳组，当儿子的忠于母亲，作女儿的忠于父亲。

此外，他们的理想是一夫多妻制的大家庭，一个男子可以占有八至十个妻子。在这样的家庭内，父亲和女儿为一伙，母亲和儿子为一伙，两个群体之间总少不了磨擦和冲突。兄弟之间也是你争我斗，相互猜忌。青春期一到，他们只保持礼节性的来往，尽量避免接触，从不轻易交言。兄弟间唯有一种可能的直接接触形式，那就是在大庭广众面前大打出手，相互辱骂。异母兄弟也同样彼此回避，尽管对他们的这种要求并不象对胞兄弟那样严格。但异母兄弟间的敌对情绪也非常强烈。这种敌对情绪是从他们的母亲们身上继承的。同一丈夫的妻子们，也就是他们的母亲们，彼此极为仇视，因而一个妻子会常常拒绝把食物给予丈夫同另一妻子所生的孩子。父子间的敌对情绪很早就开始了，并因得到社会规范的认可而不断强化。一个男孩子长到十岁或十二岁时，母亲人老珠黄，不再受宠。此时，父亲则四处寻觅新欢。如果年老色衰的妻子反对，就会遭到丈夫的毒打。在这种情况下，人们期望男孩子挺身保护母亲，和父亲展开针锋相对的斗争。

那些成功的人也就是妻子众多的人。因为多妻可以使人发财致富，有权有势。作丈夫的可以要求妻舅给自己做些事，更重要的是，妻子们都是种植并加工烟草的好手，而烟草是最重要的交易品，能使他发财致富。这些人的家院不在村落里，而

是深藏在丛林中。①家长对任何成年男子的来访都满腹狐疑，除非他们确实是来谈生意的。

尽管兄弟姊妹不属于同一绳组，并从小受到不间断的训练，但有一种情况却与绳组制度相悖，那就是换亲形式。男子可以把自己的姊妹同别的男子的姊妹交换，借此得到一个妻子。从理论上说，这是他娶妻的唯一合法手段，尽管实际上妻子也可以用一根昂贵的圣柱换到。兄弟们对姊妹有先换权，母亲们千方百计地对儿子加以训导，使之充分领悟这种权力的价值。没有姊妹的男人不得不为讨老婆而大打出手。哪一家如果生的是清一色的儿子，注定要渡过漫长的争斗生涯。因为只有在私奔和动武之后才能用圣柱为偷女人一事谋求和解。由于兄弟与姊妹的数目常常不等，不能满足公平的交换，势必有人找不到合适的姊妹为自己换适龄的妻子。兄弟间常为此反目成仇，甚至拳足交加，以武力来解决问题。尤其在父亲作古的情况下，长子会把所有的姊妹都据为己有，去为自己交换妻子，使弟弟们无法找到配偶。多妻制作为权力理想的存在，意味着兄弟间的冲突不可避免，无论他们有多少姊妹，而当兄弟多于姊妹时，冲突便愈加激烈。老年男子娶青年女子为妻的可能使这种竞争更趋于复杂化。从理论上说，任何人不得与同代人之外的人结婚，但蒙杜古马人决不会恪守自己所做的规定。男人和女人从小就养成了暴力型的社会人格，这种人格在父子间直接的利害冲突中得到了淋漓尽致的表现。儿子可以用妹妹给自己换个妻子，或换个性生活的伙伴，但父亲同样可以这样干。作儿子的休要指望父亲同意用妹妹给自己换妻子，因为父亲另

①在政府的鼓动下，土著人逐渐把房舍建在一起，但他们极少住在那里。

有打算。他想用处在豆蔻之年的女儿为自己换取个年轻的妻子。父亲对女儿的占有欲极强，她属于他的绳组，而不属于她兄弟的绳组。她同父亲一起到田里耕种，到树林中劳动，连她对亲戚们的称谓都是根据亲戚与父亲的关系而定的。她姓父亲某个女性祖先的姓。父亲对女儿有严格的监督权，他可以在女儿结婚前与女儿睡在同一个睡篮[1]里，如果女儿夜间起来，也总是父亲陪伴她。父亲逐渐把女儿看成是自己的财产，任他处置。焦虑不安的母亲总是对正在成长的儿子絮絮叨叨，说父亲可能要抢走他的妹妹，这等于抢走了他未来的妻子。母亲有充分理由赞同用女儿换个儿媳，而不是再给丈夫换个妻子。然而，女儿因受父亲的影响对母亲的劝告置之不理。小姑娘冒冒失失地笑着，用父亲教给她的称谓称呼他人。常有这种情况发生：给父亲准备特别可口的晚餐的是母亲，而被父亲叫到睡篮里过夜的却是女儿。父母常一起去丛林里选房柱。这时夫妻二人总要展开一场竞争，看谁先找到又粗又直的树。如果父亲首先看到，他则叫道："这是给我女儿的！"如果母亲先看到，她则喊："这是给我儿子的！"孩子们逐渐长大。母亲加工的西谷树于是未成年的小儿子砍来的，但女儿们加工的树干则来自父亲强壮而经验丰富的双臂。母亲总希望女儿离家外嫁，以便换来儿媳进门。儿媳住在母亲的房子里，受母亲的控制。为了提防父亲，儿子们总把妻子托付给母亲。母亲对丈夫与女儿之间的关系的痛恨，她对父女关系可能导致家院中再多一个与她竞争的妻子的担心，她对儿子的爱护，所有这些都是为了一个

---

①这些防蚊睡篮系由西谷嫩枝或韧皮纤维织成的。这些圆筒形袋子，有十至十五英尺长，用竹撑撑起来，可供二至四人舒舒服服地睡在里面。一端总是封闭的，另一端等人一进去即扎紧。

目的：防止丈夫用女儿给自己换个年轻妻子。这也是驱使母亲行动的最强烈的动机。

然而，父亲的所做所为也有其理由。儿子越健壮，越有男子气，父亲就越不喜欢他。整个社会结构使父子成为竞争对手，儿子的长大预示着父亲的衰老。父亲对女儿的妒心使希望用姊妹换妻的儿子们怒不可遏。他对儿子的敌意根深蒂固，根本不同意把女儿用于交换，除非这种交换来自他的指令，并使他自己的性欲从中得到直接的满足。他看到，在他的家院里，随着儿子们的成熟，一个个敌对的阵营逐渐壮大。在每间小屋里，他都看见因被冷落而牢骚满腹的妻子，而妒火正旺、敢作敢为的儿子随时准备要求他的权益，剥夺他对女儿的所有权。

在每个蒙杜古马家庭中，父子之间、兄弟之间以及异母兄弟之间都或多或少地存在着这种相互敌对的情绪。即使某个男子只有一个妻子，他的家院里同样存在着为占有姊妹而引起的冲突。显而易见，在这种敌对性关系上建立起一个有秩序的社会是不可能的。在蒙杜古马，真正的社区以及使社会得以永久附着的亲姻男子核心实为乌有。塔姆巴兰(Tamberan)崇拜在新几内亚其他地方使所有的成年男子同心同德，共同对付妇女和儿童，但在蒙杜古马，这种重要的整合作用则被剥夺殆尽。在那里，供安放塔姆巴兰崇拜物或供男人们聚集在一起的房子是不会有的，至于供男人娱乐的公共场所更难找到。不管是村寨还是部落都没有共同的崇拜，相反，他们的崇拜五花八门：有对水精灵之柱的崇拜，还有对新引进的被认为是有超自然神力的面具的崇拜。圣物也是各式各样，按绳组往下代代相传。拥有鳄鱼圣柱的人往往把这种圣柱藏在自己的房子里。成年仪式不再意味着是到达一定年龄的男孩子被接纳为成年男子群体

成员的一种手续。但是，不举行仪式谁也不准看圣柱。因而，圣柱与成年仪式成了显要人物沽名钓誉的阴谋的组成部分。所谓显要人物即妻多财富多的人，只有他才有资格举行仪式。他为此得专门造一所大房子，所有没见过种圣物的男孩子和年轻人都围聚其间；他们为了看上一眼圣柱要被迫受些皮肉之苦：被人用鳄鱼牙齿把皮肤划破，或被人用火烫几下，要不然就是挨一顿揍。举行这些宴会无章可循，完全以显要人物的意志为转移。对个人而言，他人是否为自己进行过成年仪式是无关紧要的，许多未参加成年仪式的人早已长大成人，有的已经婚配。成年仪式与发育成人、社会地位及婚姻权利毫无关系。但这些仪式都体现了某种排挤的观念：参加过成年仪式的人有权嘲笑、排斥未参加的人。如果说有人在作小孩时曾为逃避大人们粗鲁的摆布而逃到丛林中并暗自庆幸，那么长大一点时则会因受到大人们的喝叱："滚开，你不能看！你没有参加过成年仪式！"而使他感到无地自容，恼羞成怒。为了不受这份窝囊气，他们最后只得答应参加成年仪式。

成年仪式也不能使男人们团结起来，共同对付女人。蒙杜古马姑娘却有自己的选择：要么参加成人仪式，并老老实实地恪守有关食物禁忌的规定——姑娘们参加成年仪式不受皮肉之苦——，要么总是作旁观者，愿吃什么就吃什么。大约有三分之二的女孩子选择了参加成年仪式。在仪式期间，宴会的组织者同暂时与他结盟的人授予参加仪式的人以成年人的资格。其实，成人仪式同年龄、性别、社会责任并没有什么关系，而只能导致对圣柱产生真正的敬畏之心。这种敬畏心理实际上只是针对某人自己家族的圣柱而言的，与在成年仪式中使用的圣柱毫不相干。在庄严的气氛中，他们第一次见到镶满贝壳的偶像

及其圆睁睁的眼睛。即便是这种使人敬畏的共同经历也不能转变为群体意识。以后，每个孩子都尊崇自己世系的圣柱，倘若自己的世系中没有这样的圣柱，那么，他会千方百计地去搞一根。

这样，宗教崇拜如同后人沿之繁衍的世系一样，无力永久维系任何群体。在过去的某段时期内，蒙杜古马人曾做过将难以控制的绳组组织成合作社会的尝试。现存的格言和规定充分表明了这一点，可惜现在这些格言和规定只是在人们违反它们时才显出它们的存在。那种合作社会的标志是规定通婚的兄妹的子嗣互相承担一定的义务。姐姐的儿子划破弟弟的孙子的皮肤，而弟弟的孙子再划破给他划破皮肤的人的孙子的皮肤，到第四代，这两系的孩子则须通婚。这种旨在在五代之间维持义务，期望最终会有两对适龄男女可以结婚的体系实在是煞费苦心，但从未真正得到过实行。

这种传统制度产生的唯一结果是使每个蒙杜古马人都更加确信不是他在作恶，就是别人在对他作恶。享有划破一个男孩子皮肤的权利是有利可图的，因为划破皮肤的人可以从被他划破皮肤的人那里得到猪和指环。而当从前的那位被划破皮肤的人长大成人后，又可去给为他划过皮肤的人的孙子划破皮肤，这样，他可以把投资收回。同样，一个女人可刺穿一个女孩子的耳朵并受到赠礼，而有朝一日，这个女孩则可刺穿收礼人的孙女的耳朵，这时她也可以收到可观的礼品。但对蒙杜古马人的进攻型人格来说，要在三代内谨慎地履行这种义务，这确实是太难了。争吵、迁居、以及为了讨好他人故意将这一有利可图的美差委托给一个本没有资格的人，所有这些都妨碍着这一传统的继承。因此，总有一部分人愤愤不平，因为被叫去完成

这种仪式的竟是其他的人，而真正拥有这种特权的人，即他们自己，却被冷落一旁。人们只是在偶然场合中才想起似乎有过这样一种规定，而只有那些对社会生活无组织状态不满的人才会向它们乞灵。在人们的想象中，祖先的生活肯定是井然有序的。一想到这些，人们只会产生某种罪恶感，使他们所有的行为都带上一种怨恨与挑战性的色彩。可以说愤怒与挑战代表了蒙杜古马人的社会关系的基本特征和他们基本的生活态度。父亲如果想欺骗儿子，用女儿给自己换个妻子，常找借口与儿子吵架，迫使儿子离家出走。一个人在他的新盟友划破儿子的皮肤后，常指控应该做此事的人勾结巫魔作恶，有偷窃嫌疑，或有诱奸他妻子的企图，总之，只要能造成关系疏远，并可以此为借口随心所欲地放弃对盟友的责任，他是无所不用其极的。这样，那些旨在使亲戚在几代内进行社会合作的异想天开的规定，非但未能增加社会的团结，实际上反而导致了社会的解体。

男孩子与舅舅之间的关系通常比较融洽，虽然他与舅舅既不属于同一绳组，又不属于同一片土地拥有者的群体。但一旦孩子与父亲发生了冲突，舅舅总是愿意为外甥提供避难所。一个人与他姻兄弟之间的关系在任何情况下都非常紧张，彼此都感到羞耻、尴尬，以致敌对。这种敌对感觉是一个人同另一个人的妹妹私奔后遗留下来的。虽然人们常以用另一女人交换或赠送圣柱的方式来了结私奔。但这并不能完全抹掉那场冲突的记忆。因此，帮助外甥反抗其父亲是与舅舅的其他态度相吻合的。孩子常把舅舅看成关系密切的亲戚，他甚至可以无偿地完成划破皮肤的仪式。吝啬的人常打这样的算盘，这样就可把应付给远房舅舅——即母亲的堂（表）兄弟——的开销省下

来。在以后的生活中，人们常见到成年男子同舅舅或表兄住在一起，结成临时的合作关系。他同表兄早在孩提时代离家出走期间就相熟了。

既然男人之间充满了这么多的敌意与猜忌，既然几乎没有任何东西能成为他们进行真诚合作的基础，人们不禁要问，这样的社会是怎样维系下来的？要理解这一点，我们必须考察该社会的经济和礼仪生活。蒙杜古马人都很富有，他们有用之不竭的土地，“巴拉德”里有的是鱼，他们的祖先一代又一代地种下了椰子树和槟榔树，他们拥有大量的西谷树。田园里长满了烟草，而邻近部落又把烟草视为至宝。棕榈树如此之多，以致他们漫不经心地说，它们都是飞狐种的。我们可以把这种丰裕富足的生活同阿拉佩什的情况对比一下。在阿拉佩什，每株椰子树都有名称，人们一往情深地追溯着它的历史。此外，蒙杜古马人的经济生活实际上也没有提出家庭间合作的要求，所有的活儿男人们都可以轻轻松松地独自完成。他们种植甘薯，剥下西谷树干用来加工，或让树干烂在地上，以培育可供食用的西谷蛴螬。其他的事都由妇女包揽。男人们热衷于明争暗斗，以致彼此互不搭理。他们或许会把房子在河堤上下挪动。大部分房舍都极不牢固，都是匆匆忙忙地建成的。他们也可能坐到火边生闷气，或与一群新朋友共谋复仇之计。但他们的家务从不因此而耽误。人们各自的住处相隔并不太远，地面平坦，抬脚就到。稍远一点儿可乘独木舟沿河而行。那些身强体壮、保养得很好的妇女们主持部落的工作，她们总是兴冲冲的，显得轻松自在。她们竟能象猴子似地爬椰子树，然几乎所有的新几内亚境内的原始部落都禁止成年妇女干这种事。

妇女们精明强干，这为男人们提供了随心所欲的自由；他

们可以辛勤劳作，亦可好逸恶劳；既可以逞凶斗恶，也可以心平气和……男人们的生活节奏摇摆于极端的个体行为与合作冒险行为之间。极端的个体行为意味着他们惯于一种封闭式的生活；他们与妻子整天呆在家里，随便干点儿什么活，偶尔手持弓箭去打猎。蒙杜古马人的竞争与敌对很少在经济方面体现出来，女人才是他们争风吃醋的焦点。虽然他们有时也为土地和捕鱼权的问题翻脸，但由于食物供给充足，因而经济竞争提不起他们的兴趣。一个想炫耀自己富有的人常设甘薯宴款待从前的敌人，他这样以德报怨就会使他的敌人感到羞愧不已。被宴请的人则要择机以实物回报，否则会威信扫地。为筹备这样的宴会，男人主要从自己的田园或从亲近的盟友的地里摘来。

我们已经谈到了显赫人物为成年仪式而举行的宴席。两个显要人物也经常交换食物，猎取人头活动成功后举行的庆功宴就是一例。所有这些活动的领头人都是些臭名昭著的坏蛋，他们争强好胜，对权力、声望如痴如迷。他们霸占的女人大大超过他们所应占有的数目。虽然如此，他们尚不知足，还要到临近部落中寻花问柳。他们谁都不怕，自高自大，敢作敢为，说坑害谁就坑害谁，而且不受惩罚。奇怪的是，这些人一旦死了，整个社区都为之哀悼。正是他们的傲慢与权力欲曾紧紧地联结着整个社会生活。每二百至三百人的社区内就有两三个这样的人，他们是社会体系的支点。他们把自己的家宅建得既堂皇又牢固。他们的家宅用坚固的栅栏圈围起来，里边有几间象样的房子，也有些大得不易挪动的石鼓。相反，无足轻重的人，即妻子不多，无所用心的人，则彼此吵吵闹闹，搬来搬去，一会儿同堂兄住在一起，一会儿同姐夫、妹夫住在一起，一会儿又同舅舅住在一起，直到为了某个女人的争吵使联盟分崩离析为

止。这种联盟并不是以经济需要为基础的。这些无足轻重的人一会儿向这个显要人物讨好，一会儿又向另一个显要人物献媚；或者是给那种虽然还年轻，只有三四个妻子，但却正在迅速发迹的人效劳。在蒙杜古马，人们效忠的对象变换不定，阴谋诡计层出不穷，背叛行为屡见不鲜。在这种环境下，常有人筹划猎取人头的袭击。整个社区中的男子都临时联合起来参加袭击，成功以后大家又凑在一起饱餐一顿人肉。对他们而言，咬一块仇敌的肉在嘴里又该是件多么惬意的事。

在没有袭击活动的时间里，显要人物也许决定举行某种隆重的仪式。一盘散沙似的蒙杜古马人为此形成了两个派别。一切争斗都宣布暂停。在宴会筹备期间不许偷窃他人妻子，不许偷偷摸摸地向他人投掷矛枪。一个排场很大的宴会不仅需要大量的甘薯（甘薯不是蒙杜古马人的主食，而是这种炫耀机会的必要储备），而且还需要大量的供仪式用的器物。有一种宴会要用树皮做一条二十英尺长的鳄鱼模型，而另一种宴会需要给一个三十至四十英尺高的三角架上色，支在椰子树旁。有时新圣柱上的图案要雕刻，还要饰以真发、贝壳、种子、蝙皮毛以及织成的小巧的衣物。矛与盾要磨光、刷新，以备跳舞时用，或者还要制作新的。

在休战的保护伞下，所有这些活动都是在兴高采烈的气氛中进行的。每天早上，笛声把所有的男子都聚在一起，大家忙忙碌碌地各司其职：编织东西、将贝壳用线穿在一起、将槟榔嚼碎……这些都是由手艺高超的人来指挥，他已替代了猎取人头活动的领头人，成了这种场合的独裁。从未见过举行仪式的孩子和大人被鄙视地轰走了。中午时分，女人们端来盛满食物的大盘子，里面有鱼和西谷蛴螬。那些平日连对方动一动都会

觉得不安、唯恐别人背后袭击的人们现在却聚在一起干活。头脑较冷静的人则企图利用敌对情绪的平息给自己带来好处。然而，宴会结束了，跳舞收场了，休战也结束了，通常的争吵与敌对状况依然故我，一直延续到下一次宴会或猎取人头的袭击再把人们聚在一起为止。

## 第十一章

# 蒙杜古马个人的成长

一个蒙杜古马男孩的降生意味着他来到一个充满敌意的世界。在这个世界上，大多数同性成员都会与他为敌，他能否取得成功取决于他是否有能力使用暴力，是否能及时发现别人对自己的侮辱并对此进行报复。他并不看重自己的生命，把别人的生命更是视为草芥。自呱呱坠地的那一天起，社会就为他预备好了如此行动的舞台。在蒙杜古马，妻子怀孕的消息只能使丈夫蹙额锁眉，因为妻子怀孕使他被人另眼相看。当他走到一群正在雕刻铃蛊的匠人中间时，匠人们一边装模作样地朝他咧嘴笑笑，一边把碎石推开，以免被他踩踏。踩到这些石块上会给他还未出生的孩子带来不利，尽管他不想要这个小孩，但这对那些细长的铃蛊也没有好处。因此，在公共场合中，他不得参与这些东西的制作。如果他要给自己的田地围上一道栅栏，得另外找人给他钉桩子；如果他在丛林中捡藤条，某个厚颜无耻的男孩子会告诫他只能拾青的，否则小孩会难产。假如一个蒙杜古马人盼子心切，这些禁忌或许会使他和妻子齐心协力地照顾小孩。然而，这些禁忌也因此成了其他人捉弄他的工具，在这种情况下他会迁怒于自己的妻子，因为她这么快就怀孕

了。他诅咒避孕魔法，因为这种他曾寄予很大希望的魔法无济于事。如果知道了妻子已有身孕却还与她过性生活，那么他就要冒更大的风险，因为这样妻子有可能生双胞胎，第二个孩子是由过多的男性刺激——蒙杜古马人认为这是男人所能提供的唯一贡献——造成的结果。如果男子精液不断地刺激女子的某个血块，便会使血块长成孩子。父亲对孩子不感兴趣，他反对要小孩。而一个蒙杜古马的妇女又会认为：怀孕剥夺了她性生活的权利，使她失去了丈夫对她的宠爱，甚至会被丈夫抛弃。她常面临着这种危险：丈夫可能会另觅新欢，暂时离她而去。这种情况很有可能发生，尤其是在他对一个女人的垂涎可能招来一场恶斗时。不管这个女人是别人的妻子还是别人的女儿，丈夫先与她私奔，然后将她置于自己的保护下，设法使她不被一群气势汹汹的男人抢回去。当然，他最后还得用另一个女人或用一支昂贵的圣柱作为抵偿。丈夫的这些勾当显然是不会让妻子知道的。妻子常发现，丈夫尽管可以倾心于自己的情敌，但陷入困境的最终总是她这个当妻子的和她自己的亲戚。因此，母亲比父亲更不欢迎孩子的降生。结婚初期的生活紧张充实，使人兴奋，夫妻间对性生活的兴趣极浓。但好景不长，这种生活常让位于相互的恼怒与仇视。丈夫常指责妻子不忠，拒不承认自己对妻子怀孕这一不受欢迎的事件也有责任。

蒙杜古马人自私自利，残酷无情，在两性关系上大胆主动，同性间相互敌视，他们对儿童的态度与他们的秉性是一致的。一般说来，在其他社会中儿子是父亲的宝贝，因为儿子是继承人，将延续与扩充父亲的个人存在。这种制度假如能同蒙杜古马人的性格模式结合起来的话，会促使他们对生儿育女感兴趣。但在蒙杜古马绳组制度和婚姻制度中，男人没有继承

人，尽管他有女儿和儿子。儿子仇视父亲，是父亲的对手，而女儿最终也总要被人从父亲身边抢走，父亲怎样护着她们都无济于事。人们把赢得权力和声誉的希望寄托在妻子以及偶尔出现的某个性情温顺的哥哥或弟弟身上。妻子们为他辛勤劳作，使他获得称王称霸的经济实力。而"有兄弟的人"这个短语常挂在蒙杜古马人的嘴边，意思是某人侥幸有几个没有主见、老实巴交的兄弟，他们听任他的摆布，不仅不对他的势力扩张提出异议，而且，当他步入中年后，还会以他为中心形成一个较持久的联合体。他所希望的是在自己年轻力壮时可以操纵的盟友，而不是后他而生的、以其年轻强壮嘲笑他年老无力的儿子。因此，妻子的怀孕等于戳到了他的要害之处。她有可能怀着一个儿子，这等于使他向衰老之境迈开了第一步。妻子也有自己的心思，丈夫对性生活的积极态度开始使她灰心丧气、耿耿于怀，这是因为她担心自己会生个女儿：女儿是丈夫的，而不是她的。

孩子还未出生，大家就围绕着是否让他活下来的问题讨论起来，争论在一定程度上基于孩子的性别：父亲想要个女孩，母亲想要个男孩。但争论常对母亲不利，因为她自己的父亲和兄弟也想要女孩。亲戚群体内如果男孩子多，但没有足够的女孩给他们换妻子的话，麻烦事就来了。而且，即使有足够的姐妹，好斗的男孩子总会把别的女人据为己有，甚至为占有她们大动干戈。蒙杜古马儿童生存的机会与出生的顺序成正比，第一个孩子的生存机会最小。相反，父母都不会为后出生的孩子而心烦意乱，何况一旦生了儿子就绝对有必要为他再生个妹妹，否则他的婚姻岂不成了问题？一个人的社会存在取决于他是否有个妹妹，下面的例子便是一个明证。一位蒙杜古马妇女

提出抱养一个我们熟悉的阿拉佩什男孩子①，这个提议是真心诚意的，因为她为他做了保证，把自己的女儿给他做妹妹——当然，事先她征得了丈夫的同意。这就保障了这个男孩在蒙杜古马社会的地位。因此，女孩子的生存机会比男孩子要大，她不仅对自己的父兄有利，而且对两系的亲戚群体也有好处。即使家里不需要她，她还可以充当为她的表兄弟换亲的资本。

蒙杜古马人也有这样的想法：儿子既然出生了，也许就该有弟弟。如果一个男孩子未被裹在接生时用的棕榈花苞里扔到河里，而是生存了下来，并活了一定的时间，也被人用水洗过，那么，他就不会遭杀身之祸了，尽管大家对他极不耐烦。但是在他未来的生活中依然潜伏着许多艰险，而其他社会，即使是最原始的部落，都不忍让孩子受如此的威胁。倘妻子在怀孕期间就遭到丈夫的抛弃，那么这孩子活下来的机会则大得多，即使是男孩，因为丈夫不会亲自督促妻子将婴儿置于死地。此外，多妻制家庭本身也是男孩生命的保护伞，因为每个妻子都坚持要儿子。丈夫常陷在这种因果关系之网中，很难从中自拔。

志愿结合的夫妻在妻子怀孕初期都不会赞成养孩子，但决定孩子存亡的不仅仅是上述因素。以上的考虑确实给蒙杜古马人对生儿育女的态度定下了基本调子，但这些因素并没能完全控制蒙杜古马人的社会，使其不能进行自身的再生产。

如条件允许，蒙杜古马人还是会生养第一个孩子的。之后，他们考虑再三，也许决定还要孩子。但造成蒙杜古马人口增殖的还有其他两种因素，即双胞胎的出生和收养的习俗。象是

①这位妇女平易近人、心地善良，举止迥异于一般的蒙杜古马人。她对典型的阿拉佩什性格非常感兴趣。

在故意捉弄蒙杜古马人，蒙杜古马妇女极易生双胞胎。在那里，双胞胎的出生率大大超过已知的新几内亚其他部落。双胞胎很少同时被杀。如果双胞胎是两个男孩，或一男一女，则杀掉一个男孩；如果双胞胎是两个女孩，两个则都留养。但保留下来的双胞胎其中的一个总是过继给他人，因为蒙杜古马当母亲的通常不同时给两个孩子喂奶。除了抱养双胞胎外，其他形式的过继也屡见不鲜。即使是从未生过孩子的妇女，只要喝大量的椰子汁，同时经常让小孩吮吸乳头，在小孩过继几星期后就能分泌出足够的乳汁来喂养过继的婴儿，尽管前几星期孩子由别的妇女喂养①。大家都非常赞成过继，因为这样做可以避免怀孕和生产。在一般情况下，哺乳期间内夫妻应避免性交，否则他们认为会染上皮肤病。如果孩子是抱养的，这种禁忌则无须遵守，因为抱养的孩子与养父母没有生理关系。尽管领养的常是女孩子，而不是男孩子，妻子还是有所补偿的：她与丈夫间的和睦关系得以维持，而且也避免了她所讨厌的做母亲的诸多不便。在这些过继的孩子中有许多就是被父母判了死刑的，而在这紧要关头养父母出现了，所以这些孩子被说成是“裹在棕榈包里还未用水洗就被抱走的人”。读者要记住，如果姊妹对兄弟有什么用的话，那么二者必须年岁相当，倘姐姐比弟弟大得多，她会在弟弟结婚年龄到来之前就与人私奔。即使再给他

---

①蒙杜古马人说，有些妇女——但不是全部妇女——，只要喝大量的椰子汁，乳房受孩子吮吸的刺激，即可分泌乳汁。我曾对两对双胞胎的体重和健康状况进行过比较研究。这两对双胞胎中都是一个由生母喂养，另一个由养母喂养，养母的乳汁是人工刺激出来的。在这两个抱养的孩子中，一个完全由养母喂养，现在已经两岁了。另一个是个四个月的婴儿，养母只在一个月前才有足够的乳汁，在这之前她还得依靠其他妇女的帮助。无论在哪种情形下，过继的孩子同由生母喂养的孩子的发育都一样正常。

一个半大的女孩儿，这位十来岁的小丈夫也不能保护好羞羞答答的新娘。她逐渐发育成熟，最终会被某个大一些的男人抢走。有时一个男人会有几个儿子，但没有女儿，而妻子又不愿意收养女儿，那么他得向他的姐姐或妹妹求援。为此，他要尽一半照顾孩子的义务。能要到女孩子很不容易，受这种思想的影响，小孩还在娘胎里时就已经有干爹了。但在半数的情况下，小孩的性别并不遂人愿。这使当干爹的处境更为尴尬：他本来儿子就多，而现在又成了另一个男孩子的半个父亲。

蒙杜古马儿童自呱呱坠地起就进入一个高度紧张的世界，在这个世界内冲突不断，人们把他人视为仇敌。只有过继的孩子才有经常吮吸乳头的特权，但这也只是最初几个月的事，而且完全是为了刺激乳房分泌乳汁。孩子一出世就开始去适应自己不喜欢的生活。他们常被装在提东西的篮子里，这种篮子编得很密，而且粗糙异常，从侧面看呈半圆形。妇女们常背着这种篮子，并把篮子的提手搭在前额上，就象阿拉佩什人背网袋一样。（在阿拉佩什，子宫与网袋为同一词，而在蒙杜古马，子宫与提篮为一个词。）但阿拉佩什人的网袋极为柔软，随孩子的体形变化，略施压力，使孩子蜷在里面，其姿势宛如在母亲的腹中一样，而且透过薄薄的网袋孩子能感受到母亲的体温。但蒙杜古马人的篮子粗糙僵硬，密不透光，孩子必须使自己的身体适应篮子硬邦邦的编条，几乎是趴着，双臂象是被绑住一样动弹不得。篮子太厚，孩子无法感受母亲的体温，只能看见两端狭长开口处的光亮，其他什么也看不见。妇女们只有在外出时才会把孩子背上，但她们通常走不了多远，只是去“巴拉德”或西谷丛，因此，她们习惯把孩子留在家里，挂在房子中。孩子大哭大叫时母亲并不立即给他喂奶，任何一个站在旁

边的人，不管是母亲，还是其他妇女或姑娘，对孩子看也不看一眼，碰也不碰一下，只是用他们制止孩子哭叫的惯用方法——用手指甲狠抓篮子的外部，发出阵阵刺耳的响声。经常的训练使孩子适应了这种声音，这似乎使人感到尽管孩子原来为寒冷、口渴、饥饿而哭叫，但这种微不足道的刺激却解决了问题。如果孩子还是哭个不停，那么就只好给他喂奶了。

蒙杜古马妇女站着给孩子喂奶，一只手抱着孩子。这种姿势使母亲使劲地把抱着孩子的胳臂向上屈伸，紧紧压住孩子的双臂。在阿拉佩什，母亲一边给孩子喂奶一边逗孩子玩，孩子也许淘气地抚弄自己或母亲的身体以延长吃奶的时间。在蒙杜古马，孩子只准吃奶，而不许干别的。让孩子吃奶是为了他不再哭闹，以便将他重新放回篮子，只要他的嘴一脱离乳头他就会被放入他的牢房中去。结果，孩子吃奶的姿势固定，目的明确，如同在与人搏斗。他紧紧地含住母亲的乳头，尽可能快而有力地吮吸乳汁。孩子常因狼吞虎咽而被呛噎。噎塞使母亲生气，也使孩子愤怒。这样，吃奶越发象母子二人在发脾气或争斗，丝毫没有一点母爱的温存与安抚。

尽管孩子总是被放在篮里从一处背到另一处。但当孩子一旦能坐起来，再把他们放在篮中便是很不安全的。如果篮子挂在墙上，孩子在里面乱踢，扭来扭去，总有掉下来的危险。万一掉下来，便会造成更多的麻烦。蒙杜古马人厌恶一切疾病和事故，即便是孩子的疾病和事故。所有这些都令人恼怒，仿佛孩子的病会侵犯与侮辱父母的人格；而死亡事件更会激起整个社区的怨怒。不得不照顾一个生病的孩子会使母亲脸色阴沉，牢骚满腹。

可想而知，只有那些身体健壮的孩子才能活下来。孩子们

只有几分钟的吃奶时间，如果他们不能充分利用这几分钟的时间吃饱乳汁以维持以后几小时的需要，那么他们就只有死路一条。相反，阿拉佩什的母亲总是耐心细致地哄着身体赢弱的孩子，尽量设法将他们从死神手中夺回来，而这种情况在蒙杜古马还没有发现。因此，身体强壮的婴儿在自己的篮子里踢来踢去，使大人们不得不把他从篮子里抱出来，或放在房子的地板上，要不就让母亲来背他。让孩子在地板上爬也不安全，因为地板由木桩支撑着，高出地面四至五英尺。一两岁孩子的许多时间是在母亲的背上度过的。满地乱爬的孩子如果哭得厉害，人们通常把他举得高高的，让他骑在母亲的脖子上。母亲如果确信孩子不是真的要吃东西，便从不把乳头给孩子吮吸。在蒙杜古马，乳头从不用来安慰惊慌失措或疼痛难忍的孩子。这再次与阿拉佩什人形成了鲜明的对照。阿拉佩什儿童如果因疼痛或惊吓而哭叫，即使断奶好几年了，母亲仍然会把自己松弛干瘪的乳头塞进他嘴里。用这种方法来安慰孩子。但在蒙杜古马，母亲从不让自己还在吃奶的孩子随便舔吸自己涨满乳汁的乳房。当我给土著儿童分发蓖麻油时，做母亲的这种态度引起了我特别的注意。我所见到的所有新几内亚土著妇女当孩子需要安慰时都会把乳头塞进孩子的口里，唯有蒙杜古马妇女只是匆匆地让孩子骑在自己的脖子上，只顾忙自己的活，说自己的话，对孩子的哭叫简直是充耳不闻，理也不理，如果孩子大一点儿的话，充其量多给孩子一巴掌。孩子离地很高，令人为之捏一把汗，但没有谁会伸出一只有力而充满温情的手去扶他，大家只是让他紧紧抓住母亲的浓发，免得从母亲脖子上摔下来。

孩子一旦蹒跚学步，大多数时间就都在地上活动，自己照

料自己，无人看护。但大人们不许他走远，因为怕他淹死。淹死人会打乱整个村落的日常生活，且几个月不能恢复。正象我们在前面说到的那样，淹死人的水是不能饮用的。蒙杜古马人一见到河水就觉得胆寒，但这并没有启发他们去训练孩子们，使他们不致落水淹死。那里的水文情况非常简单且可靠，简直无法同河流主干地区的情况相比，但蒙杜古马人却比其他地区的人更怕落水淹死。如此担惊受怕使照顾孩子成了件非常棘手的难事，而这实在是小题大作。做母亲的更是神经过敏，总是朝乱跑的孩子们大声呵斥，或费很大劲把他们从河岸边揪回来。这就给蒙杜古马儿童造成了这样一种印象：家以外的地方都是不安全的，而他以后学到的亲属关系禁律则更强化了这种联想。他学会走路后，母亲更不愿意给他喂奶，并使这种态度表露无遗。孩子现在可以随意地跑到她面前，抱住她的大腿或试着掀开她的衣服向上探摸乳房。但他从不想躺在母亲的怀里，除非他得了重病，神智不清。探摸母亲的乳房只会遭到母亲的拒绝，不是被推在一边，就是挨巴掌，因为母亲不再想喂他奶吃。诸如故意在乳头上涂上苦汁让小孩尝，然后哄小孩吃好吃的东西，这种断奶方法在蒙杜古马很难发现，只有性情温顺的妇女才采用这种方法。蒙杜古马的母亲只是一味地将孩子从自己身边推开，以此达到断奶的目的。母亲不再同孩子一起睡在长长的睡篮里了，而抱着或带着他们的时候也总是设法让孩子够不着乳房。孩子与母亲会闹上几个星期，当然最后失败的总是孩子，他们只有老老实实地喝西谷汤。他们现在更不指望能从母亲那里得到什么安慰了。孩子很小的时候，母亲便直挺挺地抱着他，这使他产生一种紧张心理；母亲总是急于把孩子放在离自己较远的地方，而当她把孩子放下地时又总显出一副如释重

负的样子。这些都在告诉孩子，母亲怨气满腹，烦躁易怒。整个断奶过程都伴随着拳打与责骂，这使呈现在孩子面前的那幅敌对世界的画面更加清晰明朗。有些蒙杜古马儿童喜欢吮吸两个手指或舔手背，但这些只是个体行为，并不是为大家所承认的、所有儿童都具有的行为模式。这样做的小孩常伴随着焦虑不安的情绪。其实，他不是在吸吮手指或是用手指刺激唇部和舌部，而是在咬手指。

一个小孩子必须遵守一系列食物禁忌，直到他两岁时这种禁忌才取消。届时，大人们出于仪式的需要专门为他准备一餐饭菜，其中都是些原来的禁食。作为一种要求，喂他吃这顿饭的还应该是他自己的姑母，而不是别人。这些禁忌压根就不是表示父母对孩子的悉心照料，而是用来激起敌意。如果一个孩子在禁忌解除之前就病倒了，人们就会把病因归结于某人为了伤害孩子的父母给孩子吃了禁食。只有当蒙杜古马人把孩子看成是父母自身的延续时，也只有那时，“我的孩子”这种说法才具有明确的强调意义。

母亲对儿女的态度虽有些不同，但这些差异都是以母性的敌意为基础的，因而，在旁观者眼里，母亲对儿女都采取了嫌恶苛刻的态度。女孩子从小被灌输大家都需要她们的思想，她们才降生几个星期，浑身上下就挂满了贝壳装饰品：二三英寸长的耳环、项链、以及由柠檬片大小的贝壳做的带子。这些装饰成了她们区别于弟兄们的明显标志：兄弟们常一丝不挂地走来走去。妇女对服装的兴趣也表现在偶尔让女儿穿上五彩缤纷的衣服和非常短的裙子上，但女孩子不知爱惜它们，常一会儿就把它们弄脏。于是，母亲勃然大怒，硬是把弄脏的裙子剥下来，任小女孩光着身子乱窜。父亲如果酷爱虚荣而又不为别人

着想，常抱着女儿到处走，任其他男子对她评头品足，指手画脚，摸这儿摸那儿。女孩子对此也习以为常。

男孩子赤条条地，直到七八岁时才在腰部缠上一块布。从前，蒙杜古马男人们都赤条条地走来走去，直到他们猎获了人头，并因此载誉。这时，他们当众用飞狐皮将身子遮起来，飞狐皮上装饰着用贝壳做的环链。十年前——那时他们尚未受政府的控制，他们从塞比河下游搞到了布匹，于是所有七八岁以上的男性成员都把腰部用布缠了起来。有趣的是，尽管穿衣的习俗在阿里托亚（Alitoa）盛行了三代之久，在蒙杜古马只有半代历史，但是，蒙杜古马男子对赤身裸体比阿里托亚人更觉得难为情。因此，男孩子总是紧紧地裹着缠腰布。

蒙杜古马儿童最先习得的是一系列禁律①：不许在房子里大小便；不许走出大人的视线之外。不许到父亲其他妻子的房间里要吃的东西；不许紧紧地抱住母亲，不论是因为恐惧还是出于对母亲的依恋；不许哭叫，除非是想要挨揍；如果遇上那些讨厌孩子的大人，不要让他们注意自己。每个孩子的亲戚圈子里总会有一两个喜欢孩子的人，如性情温和、不装腔作势的叔叔，或再嫁的寡妇——她过着恬静的生活，安分守己，不与她后夫的其他妻子争风吃醋，认为对她们的孩子发脾气不值得。但是，孩子能否真的求助于这样的庇护，则取决于父母与这些好心肠的亲戚的关系，父母与这些亲戚关系紧张的话，孩子是不得跨进他们的家门的。孩子们在四五岁时在父母的开导下就学会了将亲戚进行分类，母亲教儿子，父亲教女儿。这在蒙杜古马导致了父亲要与儿子疏远、母亲要与女儿疏远、

①蒙杜古马人特别喜欢用祈使句式。我能记起的动词总是祈使式。这与我对阿拉佩什的记忆形成强烈对照。在阿拉佩什，动词的祈使式很少有人用。

兄弟要与姊妹疏远的现象的出现。而在阿拉佩什，大人们要求孩子对任何人都应一视同仁，无论男女老幼，只要他以亲戚称谓称呼他们。蒙杜古马人把亲戚分为三种，即互相开玩笑的亲戚、羞惭地回避的亲戚以及相互间亲密相处，但亲密程度不同的亲戚。相互间开玩笑的亲戚并非是想开玩笑就开玩笑的，同他们开玩笑是出于一种礼仪，是由文化所决定的，如同我们握手一样。

也许换一种表达会把问题搞得更清楚一些：设想在美国，人们同自己的叔叔握手，吻婶婶的手，但遇到祖父祖母时却要脱帽，扔掉香烟或烟斗，端端正正地站着，显出一副肃然起敬的样子，而遇到表兄弟时正确的举止却是刮他们的鼻子。再设想在一个不大的、近亲婚配的农村社区内，亲戚关系依家谱推溯，这样，“婶婶”的称呼不仅仅是指父母的同胞姊妹们，同样也指父母的表姊妹们（包括一表、二表①）。这样，在社区内就会有大约二三十位年龄不等的亲戚需要你去吻她们的手，也有同样多的亲戚需要你去刮他们的鼻子。我们还可以看到，在这样大的群体里面，“婶婶”、“叔叔”和“表兄妹”年龄各异，甚至会在同一学校上学或者在一起做游戏。原始社会通常要求对不同的亲戚采取不同的态度，这和上述情况有些类似。在蒙杜古马，任何人都要处处留心，随时准备对不同的人作出不同的反应。应该开玩笑而未能开玩笑的后果比一个美国人在街头未能与熟人打招呼的后果还要严重。这种玩笑要比我们对上司行礼、对有可能成为自己雇主的人的友好问候有所表示更为重要。美国人在街上走只需注意区分熟人和生人，只需

①兄妹各自的儿女之间为一表关系，兄妹各自的孙子女之间为二表关系，三表、四表依次类推。——译注

足够地注意问候的形式，调节问候的热烈及亲密程度就行了，而许多原始部落的礼节却是繁琐复杂、煞费苦心的。

蒙杜古马儿童所受的熏陶使他们懂得：舅舅、姑姑、表兄弟、表姊妹，以及他们的配偶，都是要与之开玩笑的对象。孩子们同他们打闹嬉谑，指责对方行为不检，彼此威胁，装出要欺负他们的样子等等。一个男人要是碰到自己父亲的姊妹，常常拍拍她的背，告诉她她现在显得老态十足，也许很快就会死去，告诉她鼻子上的骨饰实在不雅观，并想方设法从她的篮子里抓走几个槟榔果。这不仅适用于他父亲的亲姊妹，也适用于父亲称为姊妹的任何人，以及我们称为父亲的一表、二表、甚至三表姊妹的女性。同样，当一个男人遇到姐夫或妹夫，或任何一个自己的妻子称之为兄弟的人，或任何一个与他称之姊妹的人结婚的人时，他都要摆出一副羞羞答答、小心谨慎的样子，既不向他讨槟榔果，也不请他同自己一起吃东西，而是极为冷漠地向他问候，中间夹杂着几分尴尬的味道。这使孩子在很小的时候就感到，世界上有许多这样确定的亲戚关系，而对不同的亲戚又有不同的礼节，对某些亲戚来说是恰到好处的礼节，而对另一些亲戚来说却是完全不合适的。人在这个世界上必须时刻注意，随时准备一丝不苟地、不露破绽地对这些极为刻板的要求做出适当反应。这不是一个这样的世界：人们可以兴致勃勃地走来走去，肯定会有人轻轻地拍他的头并朝他友善地笑笑，肯定有人慷慨地送他槟榔果。人们可以毫无顾忌，随心所欲，高兴时笑，伤心时哭。而对蒙杜古马人来说，高兴也不是一件轻松宜人的事，因为高兴只能在特定的场合、特定的人面前表露出来。他必须保持自己的警觉状态，以确信那些不应在他们面前高兴的人不在场，这使所有的笑声都染上了走钢

丝般的小心翼翼的色彩。不错，蒙杜古马人的笑声确很爽朗，但这不是一种发自肺腑的笑声，而是一种强迫发出的刺耳的声音。

在这一方面，蒙杜古马社会同许多其他原始社会很相象。和我们自己社会中高度形式化的组织，如海军和陆军，也不无共通之处。在我们的军事组织中，不同军衔的人之间，或在不同军衔人的面前，开玩笑的分寸和数量都有严格的限制。但蒙杜古马的绳组体系另有特殊的复杂情况。大家还记得，沿一绳组包括一个男人、他的女儿和外孙女，而他的妻子和儿子则属于另一绳组。这些绳组在某种程度上是根据姓名的线索来加以组织的。姓名把一个女人同她的祖母联系起来，把一个男人同外祖父联系起来。绳组结构的理论基础是这样的：在社会中男人认同外祖父的身份，他可以象外祖父那样称呼外祖父的同代人，这当然包括称他的外祖母为“妻子”。这种亲戚称谓法同联结绳组的理想婚姻是相一致的。然而，在蒙杜古马社会目前四分五裂的情况下，这种称谓法完全失去了意义。从前，人们同隔代的人认同，而现在他们把这种倾向，即男孩子应该套用外祖父亲戚称谓的倾向视为儿戏。于是，他们把这种正式结构问题变成了一个特权问题。成年男子的外祖父大都已谢世，也就是说他们失去了身份认同的对象，相反，小孩子倒是神气活现地走来走去，称老人们为姊妹、兄弟、妻子、姐夫或妹夫。女孩子应与其祖母认同，这使她不得不设法从父亲那里了解到有关亲属关系的细节，因为在这方面父亲比母亲知道得多。男孩子也是这样，他在母亲的开导下弄清了他的绳组中的关系。这里，蒙杜古马人又把形式上很简单结构问题说成是女儿帮助父亲、儿子帮助母亲。

夫妻常通过绳组的关系使对方难堪。在一个不大的、近亲婚配的社区内，所有人都介入到亲戚关系中是不足为怪的，而且亲戚关系不限于一个家系。于是，妻子的叔叔也许会是丈夫母亲的二表兄，丈夫通常称①这个人为"舅舅"，而不用意思是"年长的男性姻亲"那个词。如果丈夫想要妻子的难堪，他会不停地在妻子面前这样称呼他，这等于拒不承认他与她的婚姻关系。同样，如果妻子坚持承认自己同丈夫的亲戚有远血亲关系的话，也等于羞辱了丈夫，使丈夫勃然大怒。和别人过分正经地说话有时意味着对对方的侮辱，在我们自己的家庭生活中也不难体会到这种心理。比如，生丈夫气的妻子在同自己的孩子说话时常称丈夫为"你们的父亲"，似乎她与丈夫全然没有关系；儿子在母亲面前提起父亲时，也有可能这样说话，"那是你丈夫干的事"。蒙杜古马人抓住了这种侮辱人的简便形式，并把它标准化。结果，人们认为父亲教女儿认亲戚不仅是为了使女儿适应绳组中的亲戚关系，而且也是在与妻子争强斗胜。父亲特别留心找出既是自己的亲戚而且也是妻子的亲戚的那些人，尽管夫妻在与他们的亲疏程度上有悬殊的差异。这样做无非是使女儿一开口就能提到他们，以便占母亲的上风。母亲不甘吃亏，为了报复也这样教儿子。

除了所有这些复杂情况外，蒙杜古马人对跨代的婚配深恶痛绝，其程度就象他们对乱伦关系的反感一样。他们反对男人同女儿辈的女子结婚，即便她是他远房表兄或堂兄的女儿，因为这样的婚配会抹煞他与女儿间的辈份关系，这本身就足以禁止联姻。但实际上，这种婚姻，或同一性质的婚姻——如某人

①尽管蒙杜古马人对亲属称谓异常重视，但他们从不在直接的称呼中使用这些称谓。

同他称为“母亲”或“婶婶”的人结婚——时有发生，但这些婚姻一旦出现，许多人之间的内部关系则被搅乱，因为，如果这些不合常理的婚姻不发生，某代人就不必煞费苦心地斟酌如何称呼社区内的其他成员。一旦必须这样做，人们则惶惶不安，羞惭满面，恼怒异常，好象发现谁乱伦一样。他们时常彼此因此而怒气冲冲地瞪眼，以前的亲戚间的任何适当举止都被抛到九霄云外，无论是开玩笑，是亲密相处，还是拘谨羞惭。他们会说：“他在同我妹妹结婚之前是我的舅舅，现在我却要称他为妹夫，但我不愿意这样叫他，我只是站在那里瞪着他。”于是，这种恼羞成怒地瞪着他人取代了所有其他的举止形式。而在蒙杜古马，一个人对整个社区中约三分之一的人都持这种态度。

逐渐长大的孩子被引入的就是这样一个世界。在那里，他试图将每天见到的人进行分类。他逐渐懂得某某人或某个孩子是他的“舅舅”，这意味着他一见到那个人就要与他打闹、开玩笑，他对自己称为“姨妈”的那些人也是这样，只不过不那么放肆。他开始明白，母亲教给他的称呼使父亲震怒。他也开始懂得他与姊妹并不用同一方法将亲戚进行分类，他知道了自己不能象姊妹那样随便闯入某个房间。他发现大家对他的要求同样也适合于他的异母兄弟们。他也学会了这样做：当和自己的兄弟在一起时，要不苟言笑、冷眼相对；如果自己的兄弟、姊妹、父亲、叔叔或任何一位姻亲在场时，他都不能与本可以与之开玩笑的亲戚开玩笑。他还发现，根据家族谱系，他可以同成年人趾高气扬地说话，使用那些可以显示自己比他们年纪大、辈份高的称谓。他长大一点儿时就会明白，他称为“姊妹”的女孩子也许并不是自己的亲姊妹，而只是他的表姊妹或

堂姊妹（包括一表、二表，一堂、二堂）。他与她们开玩笑的关系非同一般：他们相互间出语污秽，毫无顾忌，但他不应与这些姑娘结婚。而一旦他同她们中的一个结婚，虽说他不会受社会舆论的谴责，几代人之间的内部关系也不会遭到破坏，也不会有人站着瞪他，但是，他和妻子间的那种轻轻松松、充斥着污言秽语的谈话须立即中止，因为这种交谈与夫妻身份是不相符合的。他可以嘲弄姑娘们邋里邋遢，但他也许会同其中的某个姑娘结婚，这使这种玩笑更具调侃的情调。类似的情况在我们中间也可发现，如某人先同有可能成为自己岳母的人调情。所有这些交相作用都为孩子们所观察，被他们默记心头。

孩子可以进谁的房间，可以向谁要东西吃，向谁要水喝，可以同谁一起远游，这不仅取决于对上述复杂情况的考虑，还涉及到父母近期是否同别人争斗过或有过意见分歧、与他人的实际关系究竟如何。所有这些都是以否定形式出现在语言中的，人们说，“你不许进这所房子”，而不说“你可以进那所房子”。难怪亲戚关系或其他人际关系总使孩子紧张不安，忧心忡忡。他开始把整个世界同不便、麻烦、误解、争吵联系起来。唯有舅舅会向他提供避难所，成为反抗他父亲的同盟者，在某种情况下，叔叔也会充当这种角色。这算得上是在令人压抑的环境里使人愉悦的事了，但这也使前前后后的冲突更加明朗化。

孩子们成群结伙的游戏也受到了亲戚关系问题的困扰，因为被其他孩子称为“舅舅”的孩子享有某种特权，大孩子对小孩子总是极尽推搡、威吓、挖苦、欺侮之能事。这种困扰是成人世界投射到孩子们随意交往中的阴影。除此之外，大人们很少过问孩子们的结伙玩耍，除非他们向河边走去，使大人朝他

们大喊大叫或揍他们一顿。在其他情况下，孩子们东跑西颠，玩着满地都是却不能入口的亮晶晶的橙子，他们不是把橙子抛向空中，就是互相扔掷。他们或用手，或用小树棍，或用脚趾做无数的小把戏，孩子们好胜心切，都想在技巧上超过对方，竞争十分激烈，但处于无组织状态。大孩子常来干涉他们的活动，他们有特权欺侮比他们小的孩童，一个十二岁的"舅舅"可以把一个四岁的"外甥"惹得哭鼻子。但是，如果这位"舅舅"的哥哥路过，撞见他对小外甥无礼的话，作哥哥的完全可以以此为借口，用棍子狠狠地揍弟弟一顿，名义上是为了保护这个小受害者，因为受害者也是他的"外甥"。亲戚关系准则常被歪曲利用，对一个未成年的成员来说，他可以在这些准则的庇护下肆无忌惮地欺负比他小的孩子，冒犯自己的父母，羞辱大人。虽然蒙杜古马人所受的训练使他们对姻亲关系与非正常姻亲关系感到耻辱，但是，以上的情况在某种程度上说也是对这种耻辱感的一种补偿。男女儿童从不混在一起玩耍，男孩子八至十岁前的集体游戏模式完全以亲戚关系为基础。旁观者如果没有意识到这一点，常对这种情况惊讶不已，男孩子热衷于没完没了的体力炫耀，但他们并没有什么不满的表示。其实这很简单：被"舅舅"或"外甥"打了是不应表示什么不满的。所以，男孩子受到许多粗暴苛刻的待遇也就不奇怪了，他们自己对此也习以为常。只有当兄弟二人扭打成团时，人们才感到事情有些不妙。

女孩子从不结伴游戏，她们在社会中的行为没有固定的模式。社会结构的某些特征为女孩子间保持较为轻松自在的关系提供了有利的条件，但这并不等于说姊妹间总是友好相待，相安无事，这在竞争、争斗、妒嫉如此普遍的气氛中是不可能

的。只是姊妹间既不必一本正经，也无须淡然冷漠，异母姊妹也属于同一绳组。彼此交换的姑娘之间关系密切，她们一方被说成是另一方的“回报”，她们之间不强调竞争和伤害。这与姐夫、妹夫间的情形大相径庭。一般说来，一夫多妻是蒙杜古马婚姻现状与社会理想。尽管妻子们相互关系十分糟糕，尽管她们拒绝喂养彼此的孩子，尽管她们总是为了争着让丈夫叫到睡篮里而闹得不可开交，但是，她们毕竟形成了蒙杜古马人维持得最久的半合作性的组织之一。她们住在同一家院，彼此常常见面，没有正式的回避要求将她们分开，使她们产生隔阂或调节她们的行为。她们彼此以“姊妹”相称，养育了一群女儿，但女儿却围着父亲转。有时某个男人可能会娶个带一个女儿的寡妇为妻，之后又与寡妇的女儿结婚，也可能同和自己儿子订婚的姑娘结婚。这种反常的婚姻会使家庭陷入极为尴尬的境地，因为蒙杜古马人十分憎恶违反世代禁忌的婚娶。母亲和女儿如果有同一个丈夫，则彼此拒绝交谈，互不理睬，甚至还会在大庭广众之下谩骂对方。脸皮薄的人常因受不了这种屈辱而自杀身亡。尽管如此，一个家院内常住有十二个到十五个女子，在她们之间缺少固定的行为准则。她们喜欢拉帮结伙，形成临时性的联盟，其规模一般为二至三人。同一伙人之间至少敌意较弱，并且在态度上呈现出内外有别的倾向。所有这些都提供了这样一个基础，它使一群姑娘得以从从容容地坐下来交谈、编织草裙，而不必拘于见面时非要开玩笑、回避、或表现得羞羞答答那一套礼节。女孩子总是和姐姐形影不离，模仿姐姐们的活动——虽忙乱却兴高采烈。

孩子们在自己随意组织的群体内学会了真正的独立自主，学会了以拳报拳的还击，学会了怎样珍视自身的自由。从很小

的时候起，孩子们就对各种阻碍、抵触耿耿于怀，并竭力抗争。蒙杜古马儿童最不能忍受的莫过于双臂让人紧紧抓住。面前有使他惧怕的东西而自己却被人抓住动弹不得，这种情况会把他逼疯。对他们来说，有人扶住他们并不能给他们什么安全感，而是意味着他已陷入无路可走的绝境。孩子们唯一的堡垒便是父母的肩部，他们完全靠自己的力量，紧紧抓住父母的肩部，俨然雄踞于世界之巅。当他们长大一点时，这种依靠也一去不复返了。惊恐万状或怒不可遏的孩子只有钻进蚊帐里，蜷伏在那里谋划复仇，即使他们把眼泪哭干也无人过问。他们没有得到过温柔的体帖，也没有受过宠爱，这些都增加了对他们进行调教的困难。女孩子长大一点时，会对她们周围的某个大一点儿的姑娘或妇女产生强烈的依恋感，男孩子也不例外。同时，他们与父母的关系却越来越紧张。七岁的男孩子常公然反抗父亲，离家出走，父亲也并不追他们回来。女孩子进入发身期后，常受大人们小心翼翼的监护，尽管这种看管会使她们感到耻辱，甚至为此事而发怒。蒙杜古马人对女孩子的态度与对男孩子的态度大不相同，但这种差异决非建立在男女气质迥异的基础之上。一般认为，女人和男人都凶暴成性，同样喜欢寻衅闹事，同样有很强的嫉妒心，女子只是在体质上不如男子而已。虽说有的女人是打架的好手，丈夫在教训妻子前先得设法用鳄鱼皮把自己武装起来，还要弄清楚妻子是不是真的赤手空拳。但一般说来，女人没有武器，也没有人教她们使用武器。而且，怀孕会使她们清楚地意识到自己生理上的限制，不能随便与丈夫逞凶斗狠，除非到了山穷水尽的地步。基于上述原因，尽管女子常自己选择男人，就象男人选择女人一样，但社会却是这样构成的：在那里，男人为女人而大打出手，而女人

对这种争斗采取了公然蔑视、躲避的态度，并企图使尽浑身解数使这种争斗趋于复杂化。如此说来，女孩子的成长与男孩子一样，她们个个都锋芒毕露，绝不能指望她们服服帖帖地接受生活中的角色。

男孩子在进入青春发育以前就早已明白社会要求他干什么，并对此事愤愤不平。他的世界由各式各样的人组成，而每个人对他都意味着一系列禁令、警告和限制。如果某人是他的亲戚，他却因此而受罪——想做的许多事不能做，且无端招来深深的敌意。亲戚关系对他而言无非是这些考虑：某些房间他不能进，对某些男孩子他不能嘲笑或用拳头揍他一顿，因为他们是自己的姐夫或妹夫，但他可以揪某些女孩子的头发，可以欺负另一些男孩子，可以从某些男人的篮子里偷取槟榔果或烟草。他知道要娶妻子就免不了一场恶斗，因为总有人要抢走自己的妹妹，这个人不是自己的父亲，就是自己的兄弟，要不就是有可能成为自己的妹夫的那个人。他要同这些人大打出手，一争高低。如果他没有姊妹，或失去了她们，他只好去偷一个妻子。但在这种情况下注定要和她的兄弟们混战一场。女孩子当然也明白，她家的男人已经把她打进了他们婚姻的如意算盘之中，她将成为冲突的焦点。如果她在青春期到来之前就用于交换的话，她将进入另一个家庭，而争吵则转移到那里。但这回不是自己的父亲和兄弟们吵着谁用她为自己换妻子，而是她丈夫、公公和小叔子为争着占有她而大打出手。

人们在准备猎取人头的袭击期间，常把八九岁的孩子送到陌生部落当人质。男孩子常有这样的经历，而女孩子很少碰到这样的机会。虽然并不是所有的儿童都有这种经历，而有的男孩子充当人质还不止一次。但是他们中任何一个人都能接受

这样严峻的考验，这本身就足以表明孩子们的刚毅性格。作为抵押的孩子们常惊恐万状，他们不懂那里人的语言，见到的面孔、听到的声音、闻到的气味以及吃的东西都是陌生的。但他们往往在充满敌意的气氛中呆上几个星期，乃至几个月。有时，其他部落将他们作为人质的儿童送到蒙杜古马村落来，这些孩子受尽了蒙杜古马儿童的嘲笑和欺侮。每个孩子都有可能碰上这样的机会。孩子们深明此理，因为他们经常听有过这样经历的孩子讲述他们的故事，再说他们更清楚自己是怎样虐待那些陌生的孩子的。

有时未成年的孩子被叫去为人肉宴宰杀俘虏，但这和特权或荣誉没有关系。在塞比克河流域的其他地方，当父亲的会亲自抓一个俘虏或买① 一个俘虏供儿子宰杀，这是为了让儿子有资格带上表示杀过人的装饰品。但在蒙杜古马，让孩子杀俘虏只是为了防止其他部落的人说三道四：“你们没有孩子吗？怎么连杀俘虏都要由大人动手？”孩子不会因杀俘虏而得到什么饰物，而且，除非他以后亲自割取了别人的首级，这样的事常使他受人责备：“你呀！你不过是作小孩时杀过一个手脚被捆得紧紧的俘虏。你以后就没开过杀戒，还算什么斗士！”

从外表上看，那些乳臭未干的蒙杜古马儿童给人一种老练成熟、不苟言笑的印象，这要归功于他们所受的斯巴达式的训练。他们除没有性生活的经历外，十二三岁时就几乎全盘接受了社会中现存的个人主义行为模式。成人仪式对女孩子来说

①抓住俘虏的一方有时不想自己把俘虏杀掉，因为他们同俘虏的一方有密切的关系。在这种情况下，他们通常会把俘虏卖掉或用他交换别的俘虏。这里，以及在所有的关于战争、人猎和吃人肉的描述中，使用现在时态只是写作风格上的需要。政府已取缔了这些行为。

有些特权的味道，即对她们苛刻好斗的一种奖掖形式。但对男子来说，这种仪式却是无法抗拒的惩罚。男女儿童享有的自由程度本不相同，而以上这种做法却使这种差异变得模糊不清。处在青春期的姑娘排着队去瞻仰圣物，而处在青春期的小伙子则在催促的打骂声中被聚在一起，等待着被人用鳄鱼头骨划破皮肤。这是虐待狂式的行为，折磨他们的人显然以此为乐。参加成人仪式没有年龄方面的规定，只要某个显赫人物主持成人仪式，人们都可参加。这样，孩子在十二岁到二十岁之间会有数次参加这种仪式的机会。但这些仪式不属于生命阶段的过渡仪式，即意味着某人生活变化的仪式；这些仪式对于女孩子来说，只是社会允许的，但对男孩来说却是强迫的。那时他们年纪尚轻，未通世理，瞻仰圣像或面具时庄严肃穆的气氛，足以使人产生敬畏心理。仪式开始前几天，大家就开始为举行仪式做准备，这时村落里听不到争吵或大声喊叫的声音。早晚可听到呜呜的笛声，大家的注意力都聚向一个共同的目标。参加仪式的人被庄严地领到圣像前。这些圣像陈列在近乎黑暗的房间里，因为这样做最能突出圣像的威严。参加仪式的人要受到有关食物禁忌的训诫，这是成人仪式强加于他们的要求，也是蒙杜古马人能心甘情愿地忍受的唯一的限制。最重要的内容是瞻仰圣柱。圣柱上挂着镶嵌着贝壳的既长且薄的旗帜，最上端为一尊神像。神像犹如侏儒，但头部硕大，头上戴着贝壳琢成的冠冕，上边也缀满了无数珍奇华贵的装饰品。神像的眼睛由珍珠母制成，看上去熠熠闪光。这些圣柱是绳组的传家宝，几乎与女人的身价等值。它们是蒙杜古马人的骄傲，因为它们凝结着最卓越的雕刻匠人的技艺，萃集着大家所珍爱的贝壳制品。蒙杜古马人对土地、房屋以及小宗财产并不在乎，毫不吝惜，常

常慷慨奉送。他们并不是贪得无厌的人，对财产积累不感兴趣。但他们对圣柱却倍加珍惜，并以此为自豪。他们以亲戚称谓称呼这些圣柱，铺张地向它们供奉食物。但某人恼羞成怒时，常会“毁掉圣柱”，即将它拆坏，将所有的饰物取下，也不再以亲戚称谓称呼它。年轻人只有在拳打脚踢的催促中、在兴冲冲的谩骂声中才得到一睹圣柱的机会，这再一次表明了存在于所有男子间的敌对情绪。女孩子有权选择自己的角色，参加成人仪式使她们感受到一种强烈的独立意识。对男女青年来说，参加成人仪式常是父母争吵的中心，况且早在参加成年仪式之前，这些男女青年的自尊心早因自己遭到排斥而受够了伤害。

# 第十二章

# 蒙杜古马的青年与婚姻

我们不能把蒙杜古马儿童的成长描述为一个按部就班的过程，即认为在这样的过程中，所有同龄的青年人都有相似的经历。在那里，年轻人得不到系统的保护，父母对年幼的孩子并不予以细心的照料，整个社会对抚养教育孩子缺乏足够的重视。这就造成了这样一种情形，即同龄的两个年轻人的社会地位差异悬殊。一个十一二岁的男孩子也许在陌生的部落里当上十来个月的人质；他也许因同父亲打得不可开交而离家出走，最后还是闷闷不乐地回到家里，想方设法保护他的十六岁的新娘，而在她面前，他却既恼火，又羞怯。同龄的另一个男孩子也许还是母亲的宠儿，他也许没有被人扣押过的遭遇，也没有同父亲发生过什么冲突。他之所以没有同父亲冲突过，是因为妹妹们比他小得多，她们的婚姻问题尚未提到议事日程上来，也因为妹妹们太年轻，父亲还得同母亲一起干活，这个男孩子尚未成为母亲的主要经济依靠。一个孩子也许已参加过成人仪式，而另一个孩子也许一直没有下决心去吃这个苦头。各异的经历加深了孩子们之间的隔阂。有时成群的男孩子可能在一起合作做游戏。他们总喜欢分成两个阵营，互相展开激烈竞

争。有时候他们也可能成群结队，一起去干些冒险勾当：或到丛林里露宿，或从地里偷东西，或去打猎，美餐一顿……这样的机会虽不多，但令人难以忘怀。每个男孩子都津津乐道地回味着在丛林中的日日夜夜，追忆着偷东西吃时的情形，尽管当时一想起林中的玛萨徕（marsalai）心里总有些忐忑不安，以致妨碍了他们尽情享受美味的兴致。

一个男孩子通常的活动便是帮助母亲或某个年长的男性亲戚——但通常不是他的父亲或哥哥——干活，帮他们准备建房子的木料，逮野鸽子，砍来西谷椰子树干制作蛴螬捕捉器，或为举行宴会去收集面包果。所有这些活动都是漫不经心的，事先也没有什么计划，除非宴会在即。一个处在青春期的男孩子会同另一年轻人，如姐夫或妹夫，在一起生活较长一段时间，而稍存芥蒂就会使他们分道扬镳，人们再也见不到这两个人在一起了。

同龄的女孩子也是自身经历各异：有的人结了婚，住在婆家；有的人却被妒心十足的父亲牢牢地关在家里。订了婚的姑娘常为这样的事而心烦意乱：丈夫年轻幼稚，还不懂男女之事，或是丈夫太老了而不称心合意，二者都令人感到耻辱。而没订婚的姑娘也有自己的苦恼，这是因为父亲到处跟着她们，容不得她们有半点隐私。有时姑娘们也为恋爱的事结成临时性的攻守同盟，但在大多数情况下，每对蒙杜古马人都在绝对秘密的状态下谈情说爱。因为风流韵事意味着重重危险，所以对任何人寄予信任都是不明智的。尽管蒙杜古马人为已订定的婚姻不能兑现而冲突不休，但他们极为赞成个人自己选择自己的配偶。对孩子们来说，就连最初的几滴乳汁都是争来的，他们对争斗早已习以为常。因此，他们并不甘心为了他人的利益而

接受已经安排好的婚姻。几乎每个姑娘，不管是否已许配他人，都到处走来走去，皮肤擦得光光的，左顾右盼地找恋人，她们穿的草裙色彩艳丽动人，款式入时。而小伙子和男人们都期待着得到她们哪怕是微乎其微的垂青。未婚年轻人的风流韵事常突如其来，高度紧张，其特征不是富有浪漫气息的脉脉温情，而是欲火中烧的渴望。男女彼此看中后，就迫不及待地进行约会；或耳语几个字，或在小路上交会时轻声低语。而约会的内容就是性交，别无其他。交欢之时，他们唯恐时间拖得过长，被人发现，这驱使他们尽快地结束，尽快逃离现场，而且越快越好。稍微年长一些的人劝告男孩子的话给这种艳遇定下了调子："当你在丛林中遇见一个姑娘并与她发生了关系之后，注意要尽快地回寨子里来，编造好一套解释你到树林中去的理由。如果你的弓弦断了，就说它不小心被树杈扯断了。如果箭头折了，就说你给什么绊倒了，将它们在树枝上碰断。如果你的缠腰布被撕坏，或脸部被抓伤，或头发弄得杂乱不堪，一定要准备好解释。就说你摔倒了，脚被绊住了，或说你在追寻猎物，否则，你回来时人们会当着你的面嘲笑你。"女孩子也受到类似的劝告："如果你的耳环被拉了下来，你的项链扯断了，如果你的草裙给撕了，弄脏了，你的脸部和手臂给抓伤了，还流着血，就说你给什么吓了一跳，说你在林中听到了什么声音，匆忙逃窜时却摔倒了。否则人们会嘲笑你，说你有了艳遇。"在幽会的短暂时间里，男女双方互相抓挠撕咬，这俨然成了云雨之欢前的唯一的爱抚形式。这样做为的是在最短的时间内产生最强的刺激。折断恋人的箭头或捣毁情人的篮子是证明疯狂的情欲的通用方法，把恋人的饰物扯下也具有同样的意义，如果可能的话还要把这些东西弄碎。

姑娘结婚前的风流韵事何止一次，但每次都以同样迅猛的激烈活动为特征。然而，这很危险，因为风流韵事一旦被发现，整个寨子都知道她不再是处女了，而蒙杜古马人把女儿和新娘是否是处女看得很重。只有处女才能与处女交换，而失去童贞的姑娘只能交换一个失过身的姑娘。如果某个男子与一个姑娘结婚后才发现她已不是处女了，对此他只能保持沉默，因为这关系到他的名声；讲出来反会受人们的奚落。有时幽会方式有所变通，情人晚上悄悄地溜入姑娘的睡篮里代替了丛林中的约会。当父亲的可以——如果他们想这样做的话——同处在青春期的女儿们睡在一起，直到她们结婚，而当母亲的也有类似的权利，即同儿子们睡在一起。妒心十足的父亲和占有欲极强的母亲经常行使这种特权。在蒙杜古马，姊妹俩经常睡在一起，如果其中一人因故外出，另一个人则暂时独居一个篮子。但这时候如果她在睡篮里会见情人的话，不仅有被人发现的危险，而且也有被人伤害的可能，因为父亲一旦发现有人闯入便会怒不可遏，常把睡篮口封死，把这装有一对情人的睡篮从房梯上推下去——房梯约六七英尺高，几乎与地面垂直。睡篮打开之前常被狠踢一阵，甚至还被矛或箭头捣戳。然而，这种求爱方式并不很流行，尽管雨季到来后丛林积水不退，孤注一掷的情人们会偶尔在睡篮中幽会。年轻人常屏息静气地谛听着长辈们讲述他们生活中最令人痛苦的不幸，这些不幸有辱人格，有伤自尊，众口诋毁，成了让人取笑的把柄。因此，如果一个外寨的男子倾心于这里一个女子，他不会钻进姑娘的睡篮与之幽会，他不愿意冒如此大的风险。相反，临时住在一起却产生的感情的人常这样做，因为这时的危险小得多。

防蚊睡篮在蒙杜古马人的生活中具有多种功能。他们还是

婴儿时就被放入篮中，母亲紧紧地按住孩子的头，生怕他们的颈骨折断。尔后，在孩提时代一旦受到惊吓，他们也会慌忙地躲进睡篮，直至长大成人时，睡篮依然是他们生闷气的好地方。发怒的父母不让孩子住进睡篮，以示惩罚，任他们在外边过夜，受蚊虫叮咬或挨冷受冻。父亲往往将自己的妙龄女儿的睡篮口用长矛顶紧，迫使已长成小伙子的儿子睡在露天的平台上，全然没有任何遮蔽。所有个人隐私的观念，对自尊心受挫伤的掩饰、哭泣、生气，或性过失都以防蚊睡篮为中心：它在一定程度上提供了一个个人的小天地，这在土著人的社会中绝不寻常。男女在树林中幽会时对性刺激的反应通常是迅猛激烈的，那时他们的行动敏捷迅速，而置身于睡篮的宁静环境中的幽会对蒙杜古马人来说终究是一种缺憾。在婚后生活中，丈夫如对妻子兴趣无减的话，常常偕妻子去林中，名义上帮她干活，实际上是为了重温过去幽会的旧梦。诚然，这时混战一场是无伤大雅的。在别人地里性交比在丛林中造爱更能使他们神往，这时他们全然不顾这样做是否会糟蹋别人种的甘薯。已婚夫妇再到树林中过性生活是一种被认可的表现癖行为。人们常不无兴趣地斜眼一瞥，说：“喔，他去帮妻子砍西谷，他昨天也去了。”蒙杜古马人要么就是守口如瓶，要么就是直言不讳，以致到了毫无羞耻之心的地步。有时一个女人会拒绝佩带丈夫给她的任何首饰，坚持不戴任何饰物，除非是她父亲或兄弟送给她的；在别的时候，她也许会扯着嗓子直截了当地辱骂丈夫的另一妻子，叫嚷要维护自己对丈夫的那份权利。当某人从举行仪式的地方走开时，人们常不无戏谑地冲着他喊道：“别又去找你老婆过瘾去，赶紧回来，我们还摸不透你！”他对此早已习以为常。但他一旦发现有两个小孩隐藏在树干后面

偷看他和妻子的造爱时，常会勃然大怒，甚至扬言，要通过魔法使这两个孩子遭灭顶之灾。他们一般认为，个人有个人的隐私权，有自己行动的自由，但在同亲戚们开玩笑的掩护下，这类根深蒂固的观念让位于淫秽不堪和最为拉伯雷式[①]的攻击。结果，所有话题，特别是有关男女之事的话题，都成了一种把手雷当球扔的游戏。这种游戏的目的是说三道四，让人无法忍受，当然也不是毫无顾忌：要使被嘲弄的人不致于动用长矛，施用魔法，或毁坏自己的财产，更不能使他无地自容而走上自杀的绝路。在蒙杜古马，人们就是这样把他人的痛苦作为幸灾乐祸的笑料的，不加任何掩饰，与虐待狂无异。年轻的情人们就是在这种气氛下偷偷摸摸地干自己的勾当，随时准备好为自己开脱的理由。

到林中幽会的男女青年具有很强的占有欲，对初恋的姑娘来说尤为这样。尽管已婚男子比结了婚的女子更不守本分，姑娘的第一个情人常是结了婚的男子，但姑娘总是劝他与自己私奔。她常常会独断专行，根本不顾及男方审慎的反对意见而擅作主张地跑到他那里去。她很难有一个富有同情心的、好说话的父亲，而她的情人也难得有一个没有嫁人的、随时可以给她弟弟换弟媳的妹妹。真是这样的话，她就会去告诉父亲自己选择了某个情人，于是婚事由双方父母不动声色地操办，姑娘过门也用不着举行什么隆重的仪式，在这时她可以把镶满贝壳的圣柱带走，这是她的陪嫁品，她可以将来把它传给儿子，但也有可能等她的长子出生后她的家人才把圣柱给她。然而，如果姑娘早已订婚了，或她的情夫没有姊妹能同她交换，那么冲突

① 拉伯雷（约1494—1553），文艺复兴时期法国作家，著长篇小说《巨人传》五卷，风格犀利，对封建制度与教会进行无情的讽刺。——译注

则不可避免。他们私下订好私奔的日子，男方把自己能招集到的男性亲戚都聚在身边。姑娘跑到他们预定的地方，小伙子的人聚在那里准备保护她。她把圣柱带在身边（如果她家有一个并能把它带走的话，否则怒不可遏的家人是不会让她得到它的）。她的亲戚们追她，与她情夫一方混战一场，争斗的激烈程度与得到赔偿机会的大小及她的父兄对她占有欲的强弱具有密切的关联。蒙杜古马人的婚姻约有三分之一就是以这种暴力形式为序幕的。

第三种婚姻形式是专为小龄男女青年安排的婚姻，这些婚姻通常是上述两种选择婚姻的伴随物。这种安排也可能出于两个当父亲的讲和的考虑，其前提当然是一方有一儿一女，另一方也有一对适龄的同胞。蒙杜古马人急不可待地想用一个人的姊妹交换另一个人的姊妹，并不很注意年龄上的般配。一个十六岁的姐姐常被看作是她五岁的弟弟的备用物，如果姐姐选择了一个丈夫，那么弟弟的妻子也要有着落。这个弟媳的年龄可以在一岁到十四五岁之间。如果用来交换的姑娘已接近发身期，她就会被立即送到丈夫家里去。这样做并不是出于让她尽早学会喜欢那里的生活或使她能够从容不迫地从一个家庭向另一个家庭过渡的考虑，而是她的亲戚们想推卸自己的责任。如果她将来与人私奔也和他们毫不相干。他们已为自己的儿媳付出代价了，因而他们不再被认为对她的私奔负有责任了。于是，他们匆匆忙忙地、随随便便地把一个快发育成熟的姑娘交给她将来的公婆。

用来给弟弟还婚债的姑娘的处境是由文化严格规定的。丈夫几乎总比妻子小，而且，即便夫妻年龄相仿，丈夫至少也处在这样的年龄的当口：他为结婚而感到难为情，并因此而苦恼

不堪。而妻子也看不中他，也不想对他承担什么义务。作丈夫的则躲着她，一有人把她当作自己的妻子而说起时便会气急败坏地大喊大叫。他总是满腹狐疑地注意着她的一举一动，而母亲则不时地向他面授机宜，让他知道对妻子行使占有权的必要性。他还太年轻，在性生活方面不能担当起丈夫应有的角色。这常使他紧张不安，而他对自己利权的要求常以盯稍形式表现出来。同时，年长的人也因此而反目。情况也许会是这样的：姑娘的发育成熟常使公公或者小丈夫的哥哥想入非非。这样，家庭成员间纷争遽起。自然，谁能在这场角逐中取胜取决于谁的手腕高强，在某种程度上也取决于姑娘自己，因为如果她倾心家庭中某一成员，那么她的选择就会起决定性的作用。但如果她对这个家庭的所有人都恨之入骨的话，她只好任人宰割，毫无发言权，除非她找个情夫并与他私奔。如果家中没有哪个年长者垂涎于她，或慑于风险而不敢贸然行事，那么大家则倾向于对她谨慎看管。相对而言，这种看管比当初在她自己家里受到的看管还要严格，因为她一旦逃脱，那么他们就很难再找回她，也很难再找一个替身。鉴此，订有婚约的双方都试图使婚姻尽快地完成。蒙杜古马人同阿拉佩什人一样，也认为过早地热衷于性生活对孩子的成长不利，然而他们非但不象阿拉佩什人那样推迟性生活的到来，反而迫使孩子沉溺于性生活之中。一旦结了婚，丈夫便会与妻子厮守在一起，而妻子也不会再与人私奔，这自然避免了许多麻烦。为此，人们将两个闷闷不乐的、彼此仇视的年轻人硬是胡乱地塞进蚊帐里。如果他们争吵起来，以致一个人把另一个人赶出去，家里是没有人挺身而出庇护被逐出的一方的，他或她只能与蚊虫作伴。如果一个男孩子为了拒绝同那个属于他的姑娘发生性关系而躲到某个亲

戚家里，那么他便丧失了让他的亲属们给他娶妻的权利。他们已尽了自己的义务，是他自己拒绝接受亲属的好意的。剩下的只有两种可能：或是丈夫离家出走，或是做妻子的给自己找个情人。但姑娘通常太年轻，太不成熟，不会自己去另觅新欢。一般说来，两人如果年龄相仿是不会轻易分离的，至少会在一起呆上几年。男人的第一个妻子就是这样确定的，他们的结合完全是习俗使然，而不是情欲的结果。她如果有了身孕，丈夫并不为此感到十分苦恼。相反，如果是自己选择的妻子（即能激起他情欲的女人）怀了孕，他就会心烦意乱。于是，这个年纪轻轻、体格瘦弱、稀里糊涂、爱生闷气的人，突然间便当上了父亲。姑娘们一旦成了孩子的母亲，逃脱的机会就更少了。因为蒙杜古马男人尽管可以同结了婚的女人干些偷偷摸摸的事，但他们对同拖儿带女的女人结婚不感兴趣。这些年轻的妻子常早早地使自己成了儿子的附庸，才到中年就活象个寡妇，根本不象妻子。事实上，我发现我自己总喜欢把小伙子的母亲当成寡妇，尽管她们是身强体壮、精神饱满的丈夫的第一个妻子。

这就是蒙杜古马青年在其中成长、婚配、生儿育女的社会结构。在这样的社会结构内，既有对女子贞洁的褒奖，也有精力旺盛、对性生活持积极态度的年轻女子自愿与他人偷情，尽管到处都有监视她们的眼睛。在这种社会结构内有这样的社会规范，它规定姊妹要为兄弟娶妻作出牺牲。但这一规范常受到女子的父亲、兄弟或企图占有她而自己却没有姊妹的男子的挑战。确立的婚姻形式有：1.为小龄青年安排的婚姻，这种婚姻能维持下来，因为婚配双方都太年轻，无法逃脱；2.选择婚姻，但这种形式的婚姻常因妻子怀孕、丈夫再娶以及由此引起的争吵和猜忌而受到威胁，双方强烈的感情也因此淡漠。此

外，死亡与寡妇的处置也在男性继承人间造成更多的混乱，在多妻制的家庭中造成不休的争吵，特别是当寡妇有个半大的女儿或儿子时。大家关注的是妇女被诱拐，对家庭中的争吵不会有什么强烈的反应，因为这是司空见惯的，毫无新奇之处。如果一个妻子挨了丈夫的揍，她也许会穿上画有服丧标记的衣服坐到远离家宅的地方，煞有介事地号啕大哭，以引起路人的注意。过路人也许会好奇地驻足而视，但绝不会插手于她的私事，即便是她的胞兄弟也不例外，因为在那个社会中，人们并不认为妇女天性软弱，并不认为妇女需要男人的帮助。反之，如果妇女们桀傲不驯，丈夫与自己的兄弟们会联合起来，迫使她们就范。虽然妇女们造成的麻烦在很大程度上仅限于人际关系领域，不同于男人们闯出的乱子，但她们常被看作是一切祸事的罪魁，而不是需要保护与开导的弱者。不过，姑娘常比小伙子成熟，这也许是因为婚姻交换制度本身，也许还可以归结到在丛林幽会中她们采取的主动态度，致使许多年轻人的婚姻被敢作敢为、更为成熟的妻子所左右。当无情的时光带走了妻子原有的风韵，丈夫逐渐意识到自己的力量，他会生出寻花问柳的念头，并付诸实施，而不甘冷落的妻子则冀望于儿子继续其寻衅滋事的生涯。在那种社会中，无人愿意自暴自弃，就连新寡再嫁的老妪也会处心积虑地去卖弄风骚，以达到吸引丈夫的目的。

孩子们的利益非但不能使父母同心协力，反而会导致父母的离异，或在父母的冲突中发挥作用。即使孩子已到了青春期，父母之间的矛盾也不会得到缓解，他们的争斗比年轻夫妻之间的翻脸毫不逊色。争斗由始至终，女人总是被看成势均力敌的对手，虽然条件对她不利，但她绝不示弱。

# 第十三章

# 背离蒙杜古马理想的人

从以上的论述中我们不难发现，在蒙杜古马人的观念中，男女两性的人格特征是不应有什么差异的。的确，社会对男人和女人一视同仁，要求他们都具有凶横、争强斗胜的秉性；希望他们在性生活方面持主动进攻的态度；互相猜忌，及时发现别人对自己的侮辱性行为并随时准备为之报复；鼓励他们热衷于炫耀行为与勾心斗角。蒙杜古马人选择了这类男人和女人作为他们的理想性格，而这种人在阿拉佩什人眼里简直不可思议，以致他们根本容不得这种人的存在。无论瓦贝与特莫斯，还是奥姆鲍姆勃与萨瓦德热，这些人适应蒙杜古马规范远比适应阿拉佩什规范要容易得多。在对阿拉佩什人的描述中，我们看到，这些比常人凶狠得多的人几乎得不到任何发泄机会，事实上，他们被迫对使他们感到莫名其妙的社会要求做出神经过敏的、迫害狂式的反应。那些在阿拉佩什没有立足之地的人在蒙杜古马肯定会如愿以偿的。那么，蒙杜古马的情况又是如何呢？如果说在阿拉佩什，好寻衅滋事的、性欲旺盛的男人和女人被逼得神经质地与其社会尖锐对立的话，那么，在蒙杜古马的情况会相反吗？那些既庇护女儿又庇护儿子的温顺的男人，

或想要用双臂紧紧地抱着婴儿的女人，他们在这个慓悍的部落中又会有什么样的命运？他们也象阿拉佩什那些不适环境的人一样引人注目吗？

尽管在蒙杜古马兄弟间充满了敌意与猜忌，但他们常用这样的话来评价一个男子："他根本就不是别人的对手，因为他没有兄弟帮忙。"这句经常听到的话道出了那些与众不同的成员在蒙杜古马社会中所处的位置。这些成员通常是这样的男孩子，他们第一次杀人时握刀的手抖个不停；他们从不到树林中与女人幽会，然而却会流着血从树林里高傲地回来；他们不想把所有的姊妹都占为己有，往往听任哥哥全部占有她们；他们从不公然与父亲对抗，即使母亲唆使她们这样做；他们常常是孤家寡人，无人愿意为他们卖力效劳，即使是自家兄弟。他们可以同其他人住得很近，因为他们从不和四邻吵个不停或拐骗他们的妻女。他们没有什么个人野心，在争斗中满足于扮演谦恭的角色，在村落内部的争吵、村落间的恶斗以及猎取人头的袭击中，他们总是在咄咄逼人的兄弟面前退让，甘居人后，不愿出头露面。这些人总是乐意受人支配，充其量扮演温顺的弟弟、女婿、姐夫或妹夫的角色，是建造房屋、筹备宴会的好帮手。尽管在蒙杜古马的理想中每个男人都应是在几只母狮子包围之下的雄狮，为自己的利益作不遗余力的抗争，但在实际生活中，社会上也有许多羊，即对自高自大、争强斗胜以及动辄诉诸暴力这类行为不感兴趣的人。但正是由于这些人的存在，一些规则才不致完全遭到废弃，并能传至后人。在这些人的家庭中，姊妹在兄弟间平均分配，死者有人哀悼，孩子有人喂养。如果某个自高自大、妻子很多的人同儿子争吵不休，执意要用女儿再给自己换妻子的话，当儿子的就会到这些软弱分子

那里去避难。如果少了这些人，内讧的混乱将不堪设想，也不可能延续下来，因为倘人人都互为仇敌，那么，这样的仗是没法打的。阿拉佩什的叛道者使人迷惑不解，使他们的社会生活趋于复杂化。而蒙杜古马的异常分子使这个社会中的暴力竞争成为可能，尽管他们自己与这种生活格格不入。

这些人是异常分子吗？如果我们说“异常分子”指的是给社会造成麻烦的人，那么他们不是。但如果我们说“异常分子”一词包括所有的未能给自己的特殊才能找到发挥途径的人，或指毕生都未找到一个适合自己的角色的人，那么他们可以称为异常的人。社会推崇的是新娘的贞洁，而他们却只得娶一个寡妇为妻，或者和一个被人玩腻了的女人结缡。在这个社会中，妻子数目的多少、猎取的人头的多寡以及大出风头的次数决定了一个男子声望的高低，但这些人只有一个妻子，也根本没有杀过人，当然也没有举行大型宴会的资格。他们对那个社会忠心耿耿，而社会却把这种忠诚看成是一种无能的表现。他们不能正视男性之间利益上的根本对立，也忘记了养育儿女是件没有报偿的苦差使。

他们除了温顺地接受庸庸碌碌的角色外，还有其他两条路可以选择：做白日梦或用智力战胜社会所强调的武力，然前者更为普遍。温顺的男人把儿子带在身边，向他们讲述从前的时光：那时人们恪守祖训，男女的婚配也循规蹈矩，那时没有“使人站着瞪眼”的不端行为，那时父亲保护儿子，儿子为了使父亲免遭任何不幸，总是小心翼翼地不使自己违反特定的规定，乃至不敢把脚踏上父亲最近走过的路。上面的话是一个名叫卡勒古姆班（Kalekúmban）的人说的。他是个秉性温良却不开窍的男子，他的家先后成了十余个男性亲戚的避难所。独

眼龙古苗古阿(Komeákua)也是一例。此人嗜好作画，但因为他出娘胎时颈上没有缠有脐带，所以他在手艺高强的人面前永远也抬不起头来，只能在他们的冷嘲热讽中干着自己所喜爱的事。古苗古阿先是对自己的弟兄们百依百顺，以后又为侄子、外甥操劳费心。在他平淡无奇的一生到了晚年，和一个寡妇结了婚。她给他生了两个孩子，他常常带着孩子在寨子里走来走去，大家都拿他来开心，这颇令人感伤。他和卡勒古姆班一样，经常把那些反映以往社会的安宁与秩序井然的格言挂在嘴边。有许多证据证明过去那段时间确实存在过，那时蒙杜古马的社会结构尚未遭到暴力的严重破坏。亲戚组织内的某些迹象对此也提供了证明。至于那段时间究竟存在于三代之前还是二十代之前，却无法证明。象卡勒古姆班那样做白日梦的人很可能使传说永久化。他们无休止地讲个没完：那时任何事情都是“公正的”；那时绳组关系和父系群体交织在一起；那时人们彼此合作，按规则行事。依我看来，这些白日梦可能是社会发展的真正阻碍。它使青年人不能适应实际情况，也不能针对这些情况制定出新的规则。它麻痹安分守己者的注意力，使他们沉缅于往事的追溯中以寻找自己的寄托，它也使所有人的心灵都笼罩在罪恶感的阴影之中。如果人们忘记了这个从前的天堂，就不会因为往昔的姊妹现在竟成了自己叔叔的妻子而恼羞成怒了。按理说，从前的居住规定以及换亲形式总是要被新规定所取代的。沉浸在白日梦中适应不良的人使这种新规定的确立成了泡影。他们孱弱无力，与世无争，在社会中没有确定的位置，对他们所在的社会也不可能有什么影响，反而使眼下的中心问题混乱不堪。他们的任何特长都得不到社会的重视，而他们具有的顺应不良的感觉对他们自己也没有半点益处。

还有一种适应不良的人，但这类人并不多见，在我们的考察中只发现了一个典型的例子，这就是奥姆布里安(Ombléan)。在所有的调查对象中，他的才华最为突出。此人身材颀长，年轻体弱，但看上去精力充沛，他的气质使他对蒙杜古马人的任何追求都不感兴趣。他性情温存，与人和睦相处，愿意为他人支配，乐于支持他人的事业。他家里总是住满了那些他并没有责任帮助的人。除了侥幸得到的叫恩德巴米(Ndebame)的妻子和三个孩子外，他还要照顾岳母桑格菲莉亚(Sangofélia)，以及她同第二个丈夫生的孩子。她的这位丈夫是寨子里名声赫赫的大财主之一，他对桑格菲莉亚突然产生了厌恶感，并开始虐待她。奥姆布里安好心地收留了她。那时，恩德巴米(Ndebame)的妹妹又同丈夫吵架，带着孩子一起躲到他的家里。我们在寨子里时，一个叫努巴(Numba)的小伙子也逃到奥姆布里安家里。努巴正青春年少，身材高大，腼腼腆腆，但极不成熟。父母强迫他与瘦弱丑陋的妻子同居。他只是奥姆布里安的一个远房表弟，但他一住在奥姆布里安家就不走了。这样，奥姆布里安庇护着三个女人、五个小孩、一个性情懒惰的小伙子。所有这些占他便宜的人没有一个人尊重他，而他身体瘦弱，心肠又好，不会用鳄鱼头骨揍他们，或向他们扔烧着的柴枝。结果，他只好自己多吃些苦，既忙着种甘薯，又忙着割西谷，还得外出打猎，但女人们常拒不去捕鱼。他不知疲倦，足智多谋，不但不会在白日梦中寻求安慰，反而用批判的眼光去审视社会，他熟知社会各种规定，也深谙规定中的漏洞，以藉此战胜残酷的暴力。他聪明过人，在当地可以说无人能与之匹敌，并且长于分析、老于世故。我们发现，为了避免重复与单调，他向福琼先生描述了社会的实际情况，而同我却讨论起社会机制应怎

样运行的理论问题。他的追求非同寻常，确实有些超凡脱俗的味道。这使他能更冷静、更敏锐地观察问题。象他这样有头脑的人在类似蒙杜古马的其他文化中也寥若晨星。他有时愤世嫉俗，有时又热情洋溢，可惜他超群的智力只能用来与同自己格格不入的社会一争高低。我们离开蒙杜古马两周后，一艘用于运载给养的小船带回来三十个离家去金矿干活的蒙杜古马人。这些人当初离家时就窝了一肚子的火，象是举行什么仪式般地甩掉脚上带的泥土，朝地上吐唾沫，发誓剥夺了他们娶妻子机会的父亲或兄弟不死就决不回来。在外的两年间，他们的复仇之心愈加强烈。现在他们回来了，手握刀斧扑向前来目击他们归来的人。奥姆布里安曾接受过政府的任命，也曾参加过政府同蒙杜古马人的谈判。他在冲突的高潮挺身而出，力图阻止一场屠杀，自己却因此受了重伤。

在蒙杜古马那些对社会顺应不良的妇女又是怎样的人呢？昆达（Kwenda）是一个很好的例子。她体态丰盈，肤质柔和，与蒙杜古马的美女标准——个子高挑、纤细轻巧——不相符合。昆达喜欢孩子，她拒不抛弃她的长子，不管丈夫姆班达（Mbunda）怎么催促她。在这个孩子的哺乳期间，丈夫与另一女人私奔。对此她并没有怀恨在心，而是跟着丈夫和他的新妻子到处走。丈夫却因此怒不可遏，把她从家里赶到他母亲所在的比瓦特寨（Biwat），自己去给白人做工。在比瓦特，昆达又生了个双胞胎，但都夭折了。她回到克纳克顿（Kenakatem），同她的叔叔亚西姆巴（Yeshimba）住在一起。那时，吉萨姆布特（Gisambut），即奥姆布里安的沉默寡言的妹妹，生了个双胞胎，两个都是女孩，昆达生怕无人照顾，遂抱养了其中的一个。不久，她就可以完全用自己的乳汁来喂她了。

这个孩子发育良好，长得同由生母喂养的姐姐一样高。但昆达抱养的孩子脸上总有笑靥，而由生母喂养的孩子总是皱着眉头，脸色十分难看。在寨子里我经常碰见昆达的孩子，当我主动向她问好时，她会报之微微的一笑。有时我也会突然遇上吉萨姆布特的孩子，她总是用焦虑不安的眼光盯着我，这种经历有如恶梦。这足以说明一般蒙杜古马儿童与昆达养女之间在经历上的差异。昆达在她的养女身上倾注了无限深情，同孩子在一起时总是兴高采烈。她为了照料自己的儿女成年累月地辛苦劳作，对别人的请求也总是满口应诺。谁若想要人爬椰子树只须去哄哄昆达。昆达则不管她那胖胖的身体和丰满的乳房——这使她爬树比别人更不容易——会笑容满面地爬上树去。她不仅对养女精心抚养，而且也乐意照顾其他妇女的婴儿。当她丈夫回到村里时又带回一个年轻的、有几分姿色的妻子，他给她领养了一个小孩，这样她就不会因生产而使他感到不便了。他们每天都去丛林里“砍西谷”。他讨厌昆达，甚至到了听到她的名字也觉心烦的地步，宣称自己永远不会再要她。他竟然做出了这种事——这在邻近部落司空见惯，而对蒙杜古马人来说，却完全令人发指：他企图使昆达沦为娼妓，将她卖给其他部落的一个男人。他骗她说他自己那天晚上要去她那里过夜。这个阴谋最终败露了。整个寨子都为之震惊，因为出卖自己的妻子与蒙杜古马人的自傲与占有欲大相径庭，但人们似乎又感到不能责怪嫌弃象昆达那样妻子的人，这种女人敦厚忠实，母性十足，但近乎迂腐。尽管昆达年轻、热情、充满活力，却只能永远作个离了婚的女人，不仅身强力壮的男人对她不想染指，连那些孱弱的男子也不敢问津；因为尽管姆班达自己不要她，却要把她卖个好价钱。如此说来，随和、敏感、热情的慈母般的

女人在蒙杜古马同随和、敏感、慈父般的男人一样，都会被社会打入冷宫。

此外还存在着另一种偏离常态的人——他们酷爱暴力、嗜血成性，以致连蒙杜古马人都受不了。这样的男人不时地卷入与同伴的争斗中，一般都死于非命：要么是在袭击另一部落时被人背信弃义地杀死，要么被自己部族的成员杀死。谁要是杀死了这样的暴徒是不会受到严厉制裁的，充其量不过是被禁止戴猎获人头的荣誉标志。这种暴徒还有一种下场：逃到沼泽地带，并在那里丧生。同样，凶悍的女人总是想方设法勾引新情人，她们的要求总也满足不了。她们的结局常是被人送到另一寨子去，在那里被集体强奸。但这些过分凶暴的人的结局是同蒙杜古马的理想相吻合的，根据这种理想，男人或女人因暴力致死也就没有什么值得惊奇的了。蒙杜古马人常到另一部落行凶杀人，或袭击某个过路的白人。事后，如果白人以为只要通过讨伐、放火烧毁蒙杜古马人的寨子或杀几个蒙杜古马人作为报复就可以使这个凶悍的部落屈服，那么他们将是大错特错了。对蒙杜古马人来说，死在白人的手里比死在安度阿或肯达维（Kendavi）人手中要光荣得多。他们自豪地讲述着以杀人罪被白人绞死的那个蒙杜古马人的故事。他临死时，把右手举在空中，呼唤着自己祖先的名字和自己土地的名字。唯一使人感到辛酸的是，他是饿着肚子死的，尽管当时有人给了他一只野禽叫他吃，但他为了保全自己的名誉拒绝吃下这只野禽，因为它是自己的图腾鸟，虽然平时蒙杜古马人对图腾禁忌并不认真。使蒙杜古马的权势人物惧怕的不是讨伐，而是坐牢。直到政府发现了这个行之有效的方法后才算制服了这些桀骜不驯的土人。头人们视死如归，但他们受不了侮辱性极强的无所事事的煎

熬：坐六个月的牢，整天挂念着谁会勾引或偷走他们的妻子，这样，和平维持了三年之久，猎取人头活动和人肉宴都得到了取缔。

可想而知，在这种社会背景下，偶尔有人因酷嗜暴力致死或因不测之祸致死，都不被认为是其生活的不幸。真正的不幸者是奥姆布里恩那样的男人，昆达那样的女人，他们所有的天赋都消耗在一种徒劳的努力——向使人感到别扭的传统挑战——之中。传统要求人们，不论男女，都应该自傲自大、举止粗鲁、喜欢暴力。男性和女性的任何温柔的情感都被看成是不合时宜的。

# 第 三 部 分

## 傍湖居住的德昌布利人

# 德昌布利的发现

蒙杜古马人给我们的印象与当时阿拉佩什人给我们的印象是一致的，即男人和女人具有同一种气质类型，尽管蒙杜古马人的暴力，个人主义及其对权力和地位的欲望与阿拉佩什人那种温良、和蔼的理想人格形成了鲜明的对照。我们寻找第三种类型：他们的气质同性别关系没有必然的联系。关于这一点我们有艾利克·罗宾逊(Eric Robinson)先生作顾问。他在塞比克(Sepic)流域工作的数年间已对这一地区的每一角落了如指掌。他提出了两个建议，一是去考察瓦什库克(Washkuk)山区人，他们居住在安邦蒂(Ambunti)政府的管辖地之外，政府对他们几乎没有什么控制；二是去傍依安邦蒂湖居住的德昌布利部落进行研究。他所描绘的瓦什库克(Washkuk)人是些朴实、健壮、可爱的土著，与白人没有什么接触。从瓦什库克来的第一批成员还未来得及返回他们的家园，当然也谈不上在自己的长辈面前炫耀他们那不纯正的英语及他们“洋气的”缠腰布，指望他们给当地的土著生活注入新鲜的内容也是后来的事。德昌布利人在政府控制下的时间要稍长些，大约在七年前。在被居住于塞比克中游残暴的土著驱赶到山区后，他们又在政府的

保护下重新回到了他们最初的居住地。他们的艺术与文化相当发达，与塞比克中游的土著的那种纷繁的文化有许多共同之处。我们决定先考察瓦什库克人，对他们居住的山顶作了一次特殊的探险。在那里，我们发现了一些满脸胡须、身材矮小的男人。他们用两种混合的语言与我们交谈，恳求我们不要到这里来与他们一起居住。因为那样一来他们显然就得留在他们零散的寨子里照顾我们，而他们正准备作一次长时间的游猎。他们的人数并不多，喜欢两三个人结伴散居在陡峭的山坡上，看起来也非常象阿拉佩什人。由于他们感到他们的生活会无可奈何地被我们的逗留所搅乱，加上当地交通与实地考查的条件非常困难，所以我们临时决定选择德昌布利人作为我们的考察对象。因此，我们开始向德昌布利人的居住地进发。我们只知道他们是一群居住在湖边的人，创造了优秀、充满了生机的艺术。

# 第十四章

## 德昌布利社会生活的模式

德昌布利人居住在距河口约一百八十英里的湖畔，有两条小路将它与塞比克河沟通。这个湖位于沼泽地带，南端偶尔有些突兀的小山。湖岸呈不规则的曲线，当方向不定的风荡过湖面时，大片青草四处飘浮。这些由草滩形成的岛屿大得足以浮载几棵粗大的树木。有时其中的一个会长期停靠在岸边，有时它会堵住水路的出口，人们不得不将它捣散，以保证独木舟航道畅通无阻。这些穿越在高高的青草丛中的狭小水路经常被堵塞。

湖面上到处都是深褐色的植物。风平浪静时，湖面宛若黑色的珐琅。粉白色的荷花，间杂着稍小的、深绿色的水莲寂然无声地铺散在水面上。清晨，白色的鹗和蓝色的苍鹭在这无数的花朵上婷婷玉立，使整个画面臻于完美无缺，甚至使人不敢相信这竟是大自然未经雕琢的杰作。忽然间微风将湖面吹皱，油黑色的水陡然染上了清冷的蓝色。那些寂然不动、重重叠叠地浮在水面上的荷叶也随之轻轻翻卷，连同它那纤细柔软婆娑起舞的枝干，向人们展示它们斑烂绚丽的色彩。湖边突兀的小山峰上堆集了许多如白雪般的云彩，在一望无垠的沼泽的衬托

下，显得更加陡峭。

德昌布利是个小部落，总共只有500人，操德昌布利语，其中一部分的语调有些变化，词汇也有所不同。他们散居在德昌布利山脚下的三个小村寨里，供举行仪式和集会用的仪式房建在高高的支柱上，远远望去活象立在湖边的长腿鸟。这种仪式房共有十五座。有一条供人们在枯水期徒步行走的路穿越其中。当湖水上涨，淹没了房下的地面时，人们便用草编的桨撑着用树干挖空后制成的独木舟往返于其中。地面只是用泥夯实而成，每边都放置了许多台凳，每一个成员也都有他固定的座位。火炉安在中间，旁边排列着一些刻有图案的凳子，人们可以坐在那里让烟在双腿间萦绕，以驱赶蚊子。有时常有用深、浅色叶子编织出复杂花纹的帘子挂在房子的四周，以防止外面的过路人窥视屋内的情形，这些帘子十分轻柔，当外面有人经过或声音传来时，它们便来回摆动，屋中的人也好奇地向外张望，向过路的人高声寒暄。这是专供男人们走的路，妇女或是少女只是在节日里才光顾它。它环绕着弯弯曲曲的湖岸，在每第二个转弯处都有一座三十到四十英尺长的供举行仪式和集会之用房子，紧贴湖岸而立。这些房子的正墙高处和向中间倾斜的房脊上都装有细而高的尖塔，使房顶从侧面看象一弯新月。在每垛用茅草和树叶砌成的山墙顶端刻有一幅巨型浅浮雕人面，上面涂着红白颜色。一座新房建成时，它的顶端先粗略地用枝条筑起，将一对用枝条编成的鸟放置其上，以待以后有空闲时，再将尖塔用茅草进一步加固，并用一只木制鸟来代替那对临时编成的鸟；这只木制鸟的翅膀从一个空心人像中伸展出来。

在每座仪式房子的前面都辟出了一条数百英尺长的小路，

直抵岩石嶙峋的山坡，通向妇女们居住的大房子。女人们的房子往往藏在树林深处，它们比男人们的房子更长、更低，其梁柱既直且平，外表呈长方形，木桩很坚固，地面也收拾得很好，有结实的梯子通向各个入口。这些房子坚固耐用，不必时常翻修，面积大的可容纳三四个家庭群体。放养的猪在四处觅食，编织了一半的篮子挂在屋顶，渔具也放得四处皆是。妇女们捕鱼去时往返的道路，男人们到仪式房去寻欢作乐的小径因年久失修显得坎坷不平。那些被称为“女人之屋”的起居用房同一条与山边平行的山道相连，通过这条山道，妇女们可以在各座房子之间串走。每座房子大约容纳二至四个家庭，各个房间由墙隔开，妇女们在屋里做饭、编织、修理渔具。她们的活动显露出一种团结、坚定的合作及为集体而劳作的精神，而这正是呆在装饰华丽的仪式房中的男人所缺乏的。在那里，游手好闲的男人无所事事地坐着，用一种蔑视的目光打量着自己的同伴。

清晨，当第一缕阳光照在湖面时，人们就已经起来了。女人们头戴着尖顶的蓑衣走下山坡。她们蹚过荷花塘，登上独木舟，去检查或重新安放那些用枝条编成的钟形渔网。一些男人也已来到仪式房了。在这些人中有二三个身上涂着白颜色的新成员特别引人注目。他们约10—12岁，在寒冷的晨风中冻得瑟瑟发抖。他们被允许在其母亲的房中睡觉，但必须天一亮就起来，身披着一件几乎能将他完全裹起来的蓑衣，悄悄地来到湖边。每一座仪式房都有人敲着破锣，而且锣声的节奏都是各有特征，这样便可将住在其他村落的男人召集在一起从事某些公共事务，例如修剪一个新的房顶或是为某种舞蹈编制面具。

在集市日，他们成群结队地撑着各自的独木舟来到一个很

远的地方，与那些愠怒、粗犷、居住在森林中的人做交易，用鱼和贝币来换取对方的西米和甘蔗。市场上通用的货币是一种绿色的蜗牛壳“太利波恩”(talibun)[1]，这些蜗牛壳取自遥远的瓦利(Walli)岛，这个岛靠近阿拉佩什海岸。这些蜗牛壳已为塞比克河北部的人磨平，并饰有蜷曲的花纹。每个蜗牛壳的大小、形状、重量、颜色、光洁度及装饰等都是各不相同的。德昌布利人认为它们都有性别与个性。在市场上使用“太利波恩”作交换，并非意味着是用粮食换钱，而只是用粮食换取更有价值的东西，它扩大了交易的范围。这是一种两厢情愿的交易，蜗牛壳持有者必须对他的货币作特殊的申辩，而比起粮食持有者来他们更易讨价还价。

在炎炎烈日之下，女人们纷纷收网回到自己的住处。于是从这些藏在丛林深处的房子里不时传来她们咯咯的笑声，犹如一群鸟儿的欢鸣。当人们在路途或是独木舟上相遇时，总是喜欢没完没了地寒暄：“您来了？”“哦，来了，我去采莲。”“那么您去采莲吃？”“是呀，我将它们采回来吃。”“那么您去吧，去采莲吧！”

那里的生活节奏比较平缓。女人们忙于捕鱼、编织，男人则把时间消耗在举行仪式和集会之中。但有时逢上特殊的活动如宴会、化妆舞会，整个部落都将停止劳作，男人和孩子都穿上节日的盛装。男人们还得在自己那精心修饰的卷发上插上天堂鸟或火鸡的羽毛，孩子们也戴上装有贝壳的头罩和沉重的项链及腰带。他们聚集在跳舞的地方。在众多笑容满面、身着普通衣衫、手脚勤快的女人面前，以及在那些啃着甘蔗的孩子

①这是一个皮钦英语词，之所以用它是因为它在新几内亚被广泛使用。

们面前，男人们羞涩地移动着，显得局促不安。碰上丧事，或要给男女儿童举行文身的仪式时，宴会是必不可少的。于是五六十位妇女聚在一间房子里，围着火边的陶罐分成几个烹饪小组，耐心细致地擦抹烘烤时用的盘子，做出薄薄的，大小一致的西米饼。这种西米饼是所有宴会必备的食品。当欢宴进行到某一程序时，由少数按照仪式要求组织起来的男女将特别烹制的食物或是珍贵的贝壳抬过湖岸边道路，伴随他们的是些化了妆的人们。这些伴随者边走边在跳舞的女人们中间演哑剧，出洋相，而女人们则偶尔钻进他们两腿中间，或将他们精心雕刻过的美丽石灰葫芦打得粉碎，让白色的石灰粉末洒落在他们狂欢的脚下。这里食物几乎从未出现过短缺。尽管少数男人也在高山坡上栽上了甘薯，或是在低洼处种下了芋头，然而，那里的人并不依靠那种需人照料、收割的谷物生活，他们购进大量的西米作为主食。这些西米被贮存在用泥土制成的高大坛罐内，坛罐的颈部刻着变形人面图案。因备有大量贮存的西米、熏烧的鱼，加上集市不是每天都有，所以人们无需天天劳作。他们常常集体停工数日，专心地去举行某种仪式或筹备盛大的宴会，这已成了生活的常规，但偶尔他们也有挨饿的时候。大凡在这个时候不是在生产西米的人之间发生了频繁的战事，就是德昌布利人的捕鱼业不景气，而他们那起补偿作用的莱圃偏偏又被水淹没了。那里的人由于习惯了安逸、好客和为炫耀自己的富有而铺张浪费的生活，面对饥荒的威胁除了对偷窃者的无情惩罚外，几乎一筹莫展。偷窃食物的人会被毫不留情地绑送到另一个村落，在那里，死亡恭候着他（她），其头颅当然又是难得的战利品，将成为人们敬献给自己仪式房的珍品，据说这样可以增添这座房子的神威。由于有这样的好处，所以杀

人的村落必须向窃贼所属的村落支付一笔钱财。

这样一来，猎获人头便与处决罪犯结合起来了。每个德昌布利男孩在童年时都要杀死一个人，大家认为这是必要的。为了达到这一目标，常常要从其他部落买来或换来一些婴儿或儿童充当牺牲者。有时也用战俘和德昌布利其他村落的窃贼代替。惊恐万状的小男孩在父亲的帮助下，把利器刺向牺牲者。就这样，早在他们童年时代便被鼓励恪守猎取人头的信条了。被杀者的鲜血被洒在仪式房外直立的石头底下。假如这个牺牲者是个小孩，那么其尸体就埋在其中的一根房柱之下，其头颅象在战场上被杀死的敌人的头颅一样，要用粘土仿造出来，用黑白色彩涂上怪诞的花纹，装上贝壳做的眼睛，粘上假发，然后挂在仪式房里，作为战利品向他人炫耀。尽管仪式房需要人头，德昌布利人却并不热衷于借战争来猎取人头。他们更愿意去购买那些居住在丛林中寨民的私生子、孤儿和罪犯，然后在村中作为一种仪式将他们杀掉，而不愿去冒战争的风险。对这些人头的装饰是一种艺术，保存它们也是一种骄傲，而得到这些人头的途径却是越安全，越可靠越好。

在这一点上，德昌布利人与他们那凶猛好斗的邻居塞比克河中游的寨民形成了鲜明的对照。塞比克河中游这些野蛮的土著认为猎捕人头是男人的天职。他们用的是德昌布利人为他们制作巨大的蚊袋，这种蚊袋在这些蚊子成群的地区自然是必不可少的。德昌布利人还为他们提供了一个独木舟市场，因为塞比克河中游的土著获得制造独木舟的工具要比德昌布利人更早，数量也更多。但是，塞比克人根本看不起德昌布利人，总是将他们作为理想的掠夺对象。大约十二年以前，在塞比克河中游土著那无休止的劫掠、猎捕人头和焚烧房屋的侵扰下，德昌

布利部落终于解体了，三个村落的人纷纷逃往他们的贸易朋友那里去避难，其中一伙远远地逃到了科罗索马利（Kolosomali）河，第二伙逃到了德昌布利的山区，第三伙逃到了北方。这种逃离巩固了这三个村落与其他部落早就结成的贸易关系，也促进了他们与异族的通婚。在白人政府进入塞比克后，他们说服了政府官员，使他们相信这些地方原是他们的属地，他们赶走了塞比克入侵者，返回自己的故乡重新安顿下来。政府的保护实际上意味着禁止猎取人头。但德昌布利人猎取人头只不过是种仪式性的需要，是无足轻重的。他们更注重用美丽的雕刻来装饰他们的仪式房，制造精美的双钩悬挂他们从塞比克北岸买进的富有装饰性的网袋，以及不同氏族集团和仪式团体的面具。由于新近获得了铁制工具，他们可以自己制造独木舟了，无须再从塞比克土著那里高价索购了。由于免除了受劫掠的威胁，妇女们不但有时间捕鱼，而且能够有空闲收集各种精巧水莲根和荷花籽及各种爬虫，以用来应付那些向她们骗取"太利波恩"（talibun）和"凯纳"（Kina，即比"太利波恩"还要贵重二十倍的月牙形珠母贝壳）的儿子和外甥们。在不列颠统治下的和平岁月里，德昌布利人的文化正经历一场复兴，湖畔的铃声与砍削独木舟的声音此起彼伏。每个人都忙于在石灰葫芦上刻蚀花纹；编织虫鸟、面具以及各种遮帘；或者将火鸡的骨头刻制成鹦鹉或犀鸟的形状。

# 第十五章

## 德昌布利男女角色对比

如果说阿拉佩什人把生产粮食和繁殖后代视为他们最重要的事业，蒙杜古马人在征战和对女人的争夺中得到最大的满足，那么，对德昌布利人来说，艺术是他们生活的旨趣。每个男人都是艺术家，而且大部分男人不止精通一种技艺，诸如跳舞、雕刻、编织及绘画。一个男人主要关心的是他在社会舞台上的角色、他那精美的服装、漂亮的面具、高超的吹笛技术、以及其他各种技术的谙熟程度，还有别人对他的承认与评价。德昌布利人的仪式并不是某些个人生活的副产品，也就是说他们不是为了让男孩子取得成人资格才举行某个仪式，而是为了举行某种仪式才让男孩子取得成人资格。对某人死亡的伤感情绪常被饶有趣味的丧葬仪式冲淡，甚至完全驱除。这些仪式包括吹笛、用面具和泥捏的人头装饰坟墓等。对死者的哀悼还被一群女人们装模作样的哭泣搞得不伦不类。人们不时地向这些女人赠送玲珑可爱的纪念草，以便铭记眼下的情景。女人们在这优雅的社会关系模式中所能分享的艺术是有限的。她们只是在自己编好的篮子和头罩上涂抹少许颜色，和男人跳舞和合唱，仅此而已。但是艺术对男人而言，可以说是生活中的唯一

乐趣。

德昌布利社会是父系社会。共同的男性祖先使不同群体的男子结成某种关系。他们都姓同一个姓，拥有一些带状土地。这些土地从辟有零星园圃的山顶上延伸下来，经过建有“女人之屋”的郁郁葱葱的山坡，直至矗立着仪式房的湖畔。在这个社会中有血缘关系的男人群体存在着许多禁忌。长子在他父亲面前会感到害羞和窘迫，老二对哥哥也同样如此。导致他们窘迫的原因是获得继承权的可能性。至于老大、老二以外的兄弟，由于他们与这种可能性相距甚远，因而彼此都能泰然处之。这些男人与其侄儿的关系也是相当友善的，他们的地位被当地那种混杂英语生动地表述了出来：他们被称为“小爸爸”。聚居在同一个房子中的男子彼此又有不同的群体隶属。他们为了一些鸡毛蒜皮的小事，会经常发生争吵，如对排行次序的不满啦，某位男人的妻子没有喂另一位男人的猪啦，或是没有归还所借的物品等等。争吵时，某位感到被伤害的男人会愤然离开，到另一伙与他有联系的氏族中生活。当然，社会对这类行为极不赞许。人们认为，一个氏族的所有男人应该和睦相处。大部分老年人是公用房中智慧的象征。当出现疾病或不幸时，巫师便解释说这是因为一个或更多成员的离去激怒了萨满精灵与盘桓在房屋四周的死人的魂灵。这些男人群体的团结只是表面的，每个人似乎都在指定的座位上忐忑不安，极不自在地坐着，随时准备因为一个眼色，或是一句恶语而愤然离去。

每个氏族都有某些特权，例如对人或物命名的特权便是其中的一种。一个氏族有权为下列人或物命名：氏族中所有女人生的孩子，氏族歌曲、大量用于仪式的器物、面具、舞蹈、曲

调、笛子、裂鼓的称谓，以及属于本氏族的超自然现象，例如湖上的马萨徕、一个萨满精灵及通过吹笛、敲鼓和吼声器①听到的超自然小神怪的声息。另外一队跳化妆舞的人经过另一个氏族男子们聚集的房子时必须要在房外的立石旁站一会儿。其他氏族男人为了使湖水上涨有权播动他们的吼声器。

除了部落组织外，还有其他各种社会组织形式。这里有一种二重组织，一般来说所有氏族成员既属“儿子群体”又属于“母亲群体”②。但有时一个氏族被分为两半，它们分属上述其中一个团体，这样，氏族内部的通婚有时成为可能。这两个部分各自都有许多仪式权和财产，这些财产通常是存放在某个男人的房子里。每个人又属于几个不同的群体，他们在这些群体举行成年仪式和宴会时起着特殊的作用。尽管一个人的氏族成员资格要求他（她）向氏族完全奉献自己的忠诚，但他还可能参加其他组织的仪式活动，以获得显露自己抬高身价的机会。他或许会因为他是某个群体的成员而在感情上受到他人的伤害，或许因为在某次争论中支持一方而使另一方伙伴感到失望。每个人都十分珍视对自己隶属的每个群体的忠诚。他恰如一个扮演许多角色的演员，在某一出戏中将他自己与同台演出的人视为一体；某一天他或许会作为“儿子群体”的成员之一，反对“母亲群体”的人抢先拿起他们的笛子去参加一个葬礼；而一个星期之后，在一个为成年仪式举行的小型宴会的狂欢之中，他又把以前的一切忘得干干净净。这种反复无常的态

①bull—roarer，用于某些部落宗教仪式中的一种吼声器，绳子的一端系以木片，旋转时发声。——译注

②原文为 The Sun People和 The Mother People。根据上下文和其他有关资料推定Sun 为 Son 之误。——译注

度使大家感到疑惑。同一个人在第一天可以是他的伙伴，第二天可以是他的敌人，第三天又可成为一个看热闹的旁观者。这样，对于一个头上留着精心梳理的卷发、腰间围着饰有各种贝壳、由狐皮裁制的漂亮遮羞布、走路装模作样、羞羞答答的德昌布利男人来说，唯一留下的便是这样一种感觉：他是一个扮演着一系列动人角色的演员，除此之外，唯一可靠的就是他与女人的关系。

他与其他所有男人的关系是微妙和复杂的。即便在他本氏族的男人仪式房里他都会感到坐立不安。在其他氏族更是情绪紧张、神经过敏，恐怕连饭都吃不下了。而他与女人的关系则是他生活中既牢靠又可信赖的部分。小时候，母亲对他的哺育既慷慨又冷漠，有说有笑，有时母亲还漫不经心地一边抱着他，一边双手不停地用草编织篮子或蓑衣。他若是摔倒了，母亲便边说边将他拉到自己的怀中。他从未感到孤独，周围总有十来位女人。她们边谈笑边劳作，同时关心着他的种种需要。这种关心发自内心，但从不过份。如果他父亲的另一位妻子没能象他亲生母亲那样照顾他，他母亲只须问："是因为孩子太多你管不过来了吗？"他的童年是在大房子的地板上跌跌蹦蹦地度过的。在那里，即便他的行为古怪也无人干涉。他可以同其他孩子一起玩耍，他的嘴巴也从不闲着。女人给孩子断奶也象哺育他们那样漫不经心，不时地向他们嘴中塞一些好吃的东西以阻止他们的哭泣。此后，她们给他大量的食物，如荷花瓣，水莲茎，荷花籽，马来苹果和一片片甘蔗等。他与其他同属一个家族的孩子和那些忙着干活的善良女人们同坐在宽敞的房间里，嘴里不停地吃着东西。有时候遇上举行什么仪式，母亲便带着他到另一所房子里去做饭。在那里，由于女人多，孩子也

就更多。他们一起在地上玩耍，即使这时，他的嘴也不会空着。他母亲的篮子里装了大量好吃的东西，每当他哭着要时，便顺从地塞给他一点。

孩子长到了七八岁，他便开始在男人进行仪式活动时站在一旁看热闹。如果他挤得太靠前了便会被轰走，但一般来说他可以悄悄地溜进去，然后在某个“小爸爸”的掩护下藏起来。年长些的男孩会欺负他，差遣他去干各种事情，甚至还会用棍子打他，如果他胆敢反抗，便会遭来一阵痛打。这时候，他最好跑回自己母亲的屋里，那些年长的男孩就不会追赶他了。如果日后恰巧与这个年长的男孩在某个妇女的房里照面，那么他便利用大男孩的窘迫进行报复性的嘲弄，千方百计地侮辱对方，学他的举止或走步，他不必担心会因此而受到处罚。这时候，这个男孩子是不会打他的。

在八岁到十二岁之间，他将被迫参加文身仪式。具体时间并不取决于他的年龄，而取决于他父亲从事仪式活动的意愿。他被放置在一块石头上，身体不停地扭动，一位母亲的远房哥哥和一位有经验的老手在他的背上划刻花纹。他可以尽情地嚎叫，既没有人安慰他，也无人阻止他的嚎叫，更不会有人为此而感到高兴。作为亲戚，人们漫不经心却很熟练地履行他们仪式上的义务，也许可以说他们尽到了艺术家的职责，旁人对他们优雅的动作颌首称许。他们在孩子的背上刻饰花纹，并用油彩和郁金香根粉为他着色。他父亲向他母亲的远房哥哥酬赠礼物，连这个“舅舅”的老婆也能捞到些好处：草编制的新裙子，新的防雨蓑衣和新篮子。他的文身是所有上述活动的起因，而人们却把他置之一旁，不加理睬。

此后他要被隔离很长一段时间。入夜后他才被允许回家睡

觉，但要求他顶住清晨袭人的寒气，在天亮之前从头到脚裹上粗糙的蓑衣从女人居住的房子里悄悄溜出来。他的身上涂满了白色的泥巴。整个白天他必须和男人们一起呆在仪式房里。每隔四天清洗一次身子，然后涂上一层新的颜料。所有这些都使身体很不舒服。偶然也会为同一个氏族的两个男孩一并举行文身仪式，在通常情况下受文身之苦的只是孤身一人。既没有人告诉这个孩子说文身是为他着想，也没有哪个成年人对孩子在仪式中遭受的痛苦寄予同情。周围所有的人热衷讨论的话题是仪式本身。如果他父亲想让他等三个月再清洗身上的颜料，他也只好忍耐。人们并不考虑孩子会怎样。某位父亲或许由于某个帮助他为孩子举行仪式的人对他有轻侮和怠慢的表示感到愤怒，那他会在仪式后的一周左右便给孩子彻底清洗。清洗也是一种仪式，是孩子被隔离的结束。孩子清洗后舅舅会赠给他许多珍贵的礼物：精制的腰带、贝壳装饰物和饰有美丽雕刻图案的石灰葫芦，上面附有精工编成的小铲子。他现在可以挟着这些东西四处走动，身边跟着一帮子人，他们以他的名义将食物、“太利波恩”和“凯纳”送给其他人。此后，他应在男人的房中再呆一段时间。但在可能的时候，他仍同女人在一起。当他进入了青春期之后，他的父亲和哥哥们便会不无嫉妒地观察着他对他们年轻妻子的态度，并怀疑他是否曾到女人专用道路上行走。

然而，女人们则仍然是一个亲密合作的群体。他可以从她们那里得到食物、支持和温情。在他的妻子和同他所属的血亲群体中的女人们之间没有什么不同，因为他娶的是他母亲的异父兄弟或表兄弟的女儿。他对妻子的称呼与对他母亲的称呼完全相同，都是“阿娅”（aiyai）。他母亲所在氏族的任何一个

女孩子都可以成为他的配偶。对于这些女孩子，他也称阿娅。某一个“阿娅”终有一天会成为他的妻子。在他小时候，父亲曾以他的名义向舅舅们送礼，现在轮到他本人完成这个使命。这些礼物是他娶母亲氏族中女孩子为妻的必不可少的交换。这样一来，一个氏族便与另一个氏族代代相连，一个氏族的男人对另一氏族的女人有一种置留权(lien)①。对他来说，在所有女人中有一类是他的依靠，这类妇女可按以下次序排列：母亲，包括他本人的母亲、姨娘、伯母、婶娘、舅母、表姐妹。对他的姑母和堂姐妹，他的行为和举止有些讲究。因为这些女人既不可能成为他的母亲、妻子，又不可能成为他的岳母，而这三种关系在德昌布利看来是不可分割的。一个现实的婚姻，除了在仪式上所送的礼物外，还要为新娘花很多“凯纳”和“太利波恩”。新郎要支付这笔款项离开了他的男性近亲的帮助是不行的。一个孤儿，倘若侥幸活了下来，在年轻时他是没有指望娶亲的。他是一个无人认领的孩子，怎能指望结婚呢？

青年男人对妇女们是一视同仁的，并不由于掺杂着对母亲、姐妹、妻子及岳母的不同态度而导致的复杂性。与此相同，哺育他成长的妇女之间的关系也是一个紧密的整体。当一个女孩子结婚时，她并不是被嫁到一个生疏的家庭，而是被嫁到她姑母的家里。这样，她的姑母便成了她的婆婆。如果一个男人有两个妻子，她们通常（尽管也有例外）来自同一氏族，因而既是姐妹，又是同一个人的妻子。同做一个人的妻子被认为是女人之间最亲密的关系，尽管这种关系有时会因为丈夫的死亡以及随后的再嫁而中断。两姐妹同时作为新娘来到同一个

①对于这种置留制度的讨论参阅福尔图纳博士(Dr. Fortune)《略论交表婚姻》(A Note on Cross-Cousin Marriage) Oceania 1933。

家中，就是这种一夫多妻制的原型。她的姑母（至少一个）也曾嫁到这里，因此她们若在炉边围坐时偶尔讲几句吹毛求疵的话，年老妇女也不会介意。在女人之间，一般认为两个妻子之间和婆媳之间的关系往往是最难处理的，而在德昌布利这两种关系却是相当融洽、和睦的，而且普遍如此。德昌布利妇女成群地在一起劳作，常常是十几人一组。她们编织大型的蚊袋。出卖这些蚊袋是大部分“太利波恩”和“凯纳”的来源。逢上一个宴会她们便在一起烹制食物，将她们的泥制炉子（这种炉子是带有平顶的圆形坛子）并排放在一起。每座房舍有十到二十几个炉子，这样并排排列便不会使某位妇女在一个角落里单独做饭，所有这些都强化了女人之间的姐妹情谊，使她们那有说有笑的劳作更加欢畅，更有效率。而这种气氛在男人之间是不会产生的。他们总是不能消除一种紧张与戒备的心理。他们不时地听到一些居心不良的话语：“当他看见你在这边时，他故意坐到对面去，这是什么意思？”“你没看见贝克萨尔头戴一朵花刚刚走过去吗？你猜他是干什么去？”诸如此类，不一而足。

当一个男孩子长大成人时，他发现自已陷入一个错综复杂充满矛盾的世界，而精心的粉饰掩盖了这些矛盾的本来面目。他将学会吹出悠扬的笛声，用笛声来模仿火鸡啼鸣、狗吠、鸟语，几支笛子合奏能达到一管风琴的效果。如果精明能干，他将受人敬重，得到两个甚至三个妻子，象瓦利纳克翁（Walinakwon）一样。瓦利纳克翁是个英俊男子、技艺高超的舞蹈家、娴熟的笛子演奏者，他傲慢、不苟言笑、足智多谋，说话却是那样的轻声细语。他的第一个妻子是他小的时候便由他母亲所在的氏族许配给他的，除此之外，另有两名妇女也选择他做

丈夫。他是个很幸运的男人，他的三个妻子都会编织蚊袋。因此，瓦利纳克翁将来很可能发财。

尽管德昌布利是个父系社会，尽管那里盛行着一夫多妻制，且男人为娶妻需要支付大笔钱财（一般认为这两种制度有损妇女地位），但在德昌布利社会中真正有地位的却是女人。房屋、土地（土地包括居住土地和耕种土地）的继承权属于男性子嗣，但是只有少数精力充沛的男人才去耕种。男人吃的粮食要依靠女人捕鱼来换取。撒网捕鱼不是男人们的事，除非湖里突然出现了鱼群，他们才又欢又闹地跳上船去，但他们的收获自然不会很大；有时湖水上涨，道路为湖水淹没时，他们晚上便举着火把去捕鱼，但这也仅是一种娱乐而已。于是，捕鱼成了女人的专利。她们用鱼换取西米、芋头和槟榔果。最重要的产品是防蚊袋，两个防蚊袋便可换取一只独木舟，而蚊袋完全是由女人制作的。塞比克中游土著需要购买这种蚊袋，这是他们的必需品，买主在蚊袋未织成前就来订货了。女人们控制着用防蚊袋兑换来的"凯纳"和"太利波恩"。她们允许男人到市场上去购买东西，或是作换卖防蚊袋的交易。对此，男人们总是如同过节般地兴高采烈。当一个男人最后拿到了妻子编好的防蚊袋，他便洋洋得意地在身上饰满羽毛和贝壳，准备乘做生意这个时机过几天舒心的日子。在市场上他踌躇不定东游西转，一会儿接受这个人的"太利波恩"，一会儿又拒绝那个人的"凯纳"。他要寻找一个更加精制或纤巧的"凯纳"。他时而讨价还价，甚至还坚持让别人拿已被他人换走的东西来调他的防蚊袋，就象一个钱包里装满了钞票的摩登女郎在大城市里逛商场一样。但他只有得到妻子的许可才可动用"太利波恩"和"凯纳"，以及从他的节日里得到的"康斯"(couns)环。虽然他

已从买主那里哄骗到了一个好价格，但在妻子面前他不会如实报帐，总是竭尽欺骗之能事，以便从中渔利。从童年时代起，男人对财产的态度便是如此。他所拥有的财产，是通过哀求与花言巧语从女人那里骗来的。一旦得到财产，它便成为男人们游戏中的筹码，与生活中经济的基本需求反而没有任何联系，它只是被男人用来表示对某位内兄弟的欢心，对某人心灵伤害的抚慰，或成为姐妹的儿子在自己面前摔倒时慷慨解囊的资本。可见，无论是男人之间无休止的争吵和暂时的和解，还是受屈者心绪的平复都以女人的辛勤劳作为前提。当一个女人奄奄一息时，她唯一放不下心的是那些一直得到她关照的男孩：她的儿子，她自己的外甥，以及她丈夫的外甥。她担心在她死后这些男孩中的某一位——无依无靠的孤儿将怎样生活。如果时间允许，她会派人将这位英俊的小伙子或有才能的青年叫来，给他一些"凯纳"或是"太利波恩"。这位英俊的小伙子自然会招来人们的妒羡，并因此而陷入困境。他必须准备好适当的对策，以便重新获得人们的宠爱。

女人对男人的态度可以用善意的容忍与感激来概括。她们喜欢看男人们的游戏，特别是专为她们演的节目。一个大规模的化妆舞会会给她们带来极大的乐趣。"玛瓦"(Mwai)舞就是一例。举行这种舞会时需要一群女子分别与各组化了妆的男子们一起跳舞。带面具的人头上也带着头饰，这些饰物由叶子和花组成，里面伸出许多小棍棍，支着几十个细长而小巧的刻制物，而面具正好固定在这些头饰上。这些人的肚子上挂满了一大排"凯纳"贝壳，使他们的腹部高高隆起，而贝壳又从腰部的衣襟中伸出来，活象大象的长牙齿。他们穿着粘有怪形面具的撑裙，腿上扎着用草编成的绑腿。妇女们从平台上走下来

（这些高台的背景是根据远处的山峦景色仿造的），两个头戴面具的男人手执矛枪，两位头戴面具的妇女手拿扫帚，他们一

来。对戴女性面具者，她们则表现出一副性欲亢奋的样子，并得意洋洋地炫耀她们的主动权。相反，青年男子则喜欢与某些女人交头接耳，告诉她们他打算在跳舞时戴哪种面具，如何辨认他的绑腿。然而，那笨拙、沉重的面具使他行动极为不便。加上那些戴男性面具老人的监视，他们只能盲目地来回移动，以等待某句耳语或是他人对自己身体的敲击，告诉他哪位女人在向他献殷勤。这种舞会往往比原计划提前好几天结束，因为年长的男人们常被四处流传的有关私通的风言风语搅得心神不安，他们甚至怀疑别人别有用心地将自己的妻子从家里勾引到舞场。因为即使在跳舞时并没有发生私通的事情，但女人的舞蹈本身便具有激发性欲亢奋的作用，这种性欲很可能在今后勃发出来。对这种仪式最感兴趣的是年长男人的妙龄妻子。

这些节日成了女人们辛勤劳作生活的一种补偿。平时，她们总是忙于整理渔网、编织、做饭、捕鱼。她们手脚麻利，讲究效率，性格开朗，没有什么私心杂念。愉快、和睦、鲁莽、粗俗的玩笑与话语是她们的生活特征。每个家庭都不时添加一个嫁进来的童媳——和表兄结婚的十来岁女孩，她是嫁给这个家庭的一位儿子的。女人们很容易与她相处，她是她们兄弟的女儿嘛，彼此早就熟了。她们欢迎她的到来，教给她更多的手艺，给她一个火炉，让她和她们一起做饭。男人的生活充满了无聊的争吵、误解、发誓、抵赖、拒绝礼品往来。相反在女人们的生活里没有相互反目与争吵的阴影。若是男人中发生了五十起争执，女人中则几乎没有一起。这些忙忙碌碌、健壮有力的女人们剃光的头上也不佩带任何装饰物。她们经常坐在一起说笑，偶尔在晚上聚在一起跳舞，这种场合往往是没有男人参加的。这样她们可以尽情地跳那些她们认为最刺激的舞蹈。

在这里，女人的团结和男人的无足轻重再次显示出来。德昌布利人居住的房子便是这种关系的象征。它呈现出如下一幅有趣的图画：整个中央完全是由女人们牢牢地占据着，而男人们则在房子边缘靠近门梯的地方零散地坐着，似乎是多余的人，因而一经允许，他们便跑回自己的住处。在那里，他们自己做饭，自己拾柴，基本上过着一种近似单身汉的生活。他们相互猜忌，彼此厌恶。

德昌布利的青年男子是在求爱的气氛中形成对他人的态度的。谁也不知道谁会获得女人的垂青。每个人都忐忑不安地等待着，根本没有相互间的信任。这种求爱往往是由于某些寡妇或是从丈夫身上得不到满足的妻子的出现所引起的。过份拘泥于某种婚姻程式，而缺少象蒙杜古马人换亲中的实际考虑，必然要导致作为当事人之一——妻子的怨恨。倘若一个男子在他"母亲"那一代女人中有权娶其中的一位，但在这些女人中又没有比他年龄稍小的女孩，他母亲的氏族便只好将一位比他稍大些的女孩子嫁给他。然而，那时他还没有成熟，情窦未开，懵懂无知，在自己那个情欲旺盛的妻子面前感到惶恐不安。于是，妻子与他的兄长或是其他年长亲属之间的风流韵事便拉开了序幕。他的舅舅们试图阻止这种事件的发生，他们当众耻笑不愿与定婚妻子同床的男孩，并威胁说这样不仅会招致麻烦，而且这个女孩子很可能被另一个氏族抢走。这个羞愧万分，饱尝痛苦的男孩变得越来越缄默、固执，即使妻子有所回心转意，他也不肯饶恕。在这种情况下，这个女孩子便有可能被改嫁给同一氏族的另一个男子。寡妇的情形也是如此，女方的选择起决定性作用，因为没有一个男人愿意买一个无心嫁给他的妻子，用他们的话讲，这样做便是浪费钱财，而有心的表示便

是同他睡觉。对一个寨子来讲，年轻寡妇是个不小的累赘。指望她在重嫁之前安分守己是不可能的。否则，人们反而会问："难道她没长阴户？"。德昌布利人认为：那些能耐心等待别人拿着聘金来讨价还价的女人大概是些没有性欲的货色。同样，男人如果讲究娶亲的形式和程序，不敢越雷池一步，也会遭到人们的取笑。

在女人当权的社会中，获得真正的爱情并不比在男人独裁的社会中更顺利。有时候人们觉得女人一旦掌握了权柄，便一定可以任意选择她所倾心的男人作为自己的配偶。然而，事实未必如此，就象一个青年男子有权选择自己的妻子决不是父系社会的必然结果一样。在家长制最完善的社会中，母亲的社会野心会破坏儿子的婚姻。在德昌布利人中，无论男女都不想对青年人实行过多的控制。在表兄妹还是孩童时便为他们定亲，当然是很理想的，至少解决了这个棘手问题的一部分。多配偶制使男孩们有所指望，当然，前提就是自己具有迷人的魅力。年长的男人先是对他们年轻弟弟，然后是对他们儿子的魅力与风度十分妒嫉，这些后生的成熟则意味着他们在女人及自己年轻妻子面前的失宠。这些年轻的妻子是他在中年时凭着残存的魅力而得到的。相反，青年男子对年长者也绝无好感，因为他们总是拿出浑身的解数来排挤这些年轻的对手，喜欢当着女人的面侮辱这些青年男子，给他们难堪。

对这些嫉妒的年长者来讲，诋毁一个年轻对手的最好办法，便是称他为孤儿。如果某位男孩的父亲还活着，他本人为自己娶亲至多付10—20%的费用，其余的均由同氏族的男人负担，但主要的费用是由新郎的父亲曾资助过的已成亲的男人支付。一个孤儿并不是付不起这些费用，而是因为他极易被人利

用。那些已是风烛残年的好色老人会利用手中的权力残酷地干涉本氏族的孤儿与对他有意的寡妇之间的事情。我们在德昌布利时恰恰赶上一出好戏：查米库恩班（Tchmikunban）是个孤儿，他属于一个正在衰落的氏族，父母均在人头猎中被杀死了。但此人高高的个儿，长得一表人材。雅皮瓦莉(Yepiwali)是他称为“母亲”的人，也就是说她是他母亲氏族的一个姑娘，她还是孩童时便被嫁到一个很远的地方，因而查米库恩班与她很少见面。就在我们到达德昌布利时，这两位可能的配偶刚好天天有机会见面。雅皮瓦莉守寡已有好几个月，当时正患着一种皮肤病。那时，查米库恩班还是一个穷孤儿，没有配偶。雅皮瓦莉恰好到德昌布利来看望父母亲，而查米库恩班正在帮助梦布吉比特（Monbukimbit）的男人建造房子，这是所有舅表兄义不容辞的义务。雅皮瓦莉对他一见倾心，他也从她的眼光中看到了几份情意。她先对一位年长的女人说，查米库恩班送给她两个饰有珠子的臂环。实际上这是撒谎，她这样做不过是为了获得查米库恩班的欢心。然后，她通过查米库恩班的一个姐夫将一个鱼头送给了他。他吃了这个鱼头，但对她的主动未做任何表示。几天后，查米库恩班得到了一对蛇鹅。雅皮瓦莉听说了这件事，让人给他捎去口信：“如果你有种，将蛇鹅的肉送给我一些，作为对我送你鱼头的酬答。”于是查米库恩班将蛇鹅胸脯的一半托人给她送去。第二天他到吉林比特（kilimbit）寨去，在路上正好碰到了雅皮瓦莉。他们彼此都没说话，但她注意到他带了一个白色的腰带①。那天晚上她又托人给他捎话说要是有种，该把白色腰带送给她，还有肥皂和火

①是从在我们住处帮忙干活的男孩子那儿换去的。

柴。①对此他照做不误。

这时，雅皮瓦莉的父亲觉得应该让她尽快重新嫁人。因为人们都在议论她有同其他男人私通的嫌疑，让她这样守寡下去很不合适。他不能亲自同女儿谈论她的婚事，便把一个名叫成克布恩格（Tchengenbonga）的亲戚请来，她管这个亲戚叫“哥哥”。成克布恩格问她愿嫁她称为“儿子”中的哪一个。她说太瓦洛夫波恩（Tavalavban）曾向她献过殷勤，并在路上相遇时摸了她的乳房，但她对他不感兴趣。她给成格布恩格看了她从查米库恩班那里诱得的礼物，说她很想嫁给他。成格布恩格向她索要那条腰带，她没有拒绝。此后，查米库恩班看见成格布恩格带着它，也没有吱声。不久，其他部落的一位男人向雅皮瓦莉求婚，但经过长时间交涉，遭到了拒绝。这是在她选择查米库恩班公开化之后的事。接下来应该轮到查米库恩班的亲戚出钱买雅皮瓦莉，但他们表示反对，理由是雅皮瓦莉不会编织防蚊睡篮。他们不愿意自己的一个男孩娶一个不会给本族带来多少好处的女人。他的养父更是无情：“你是个孤儿，怎能指望自己选择妻子？这个女孩子是个废物，放荡得不成样子。她不会编织，娶她有什么用？”这使查米库恩班既恼怒又痛苦。不久，他又在一条荒弃的小路上碰到了雅皮瓦莉，她停下来向他微笑，但他却转身跑掉了，因为自己是个孤儿，羞于呆在那儿对她做出爱的表示。雅皮瓦莉不耐烦了，她已经选择了这个人，为什么他还犹豫不决？她传话给另一个寨子的男人，说既然她本寨的男孩都没有种，他们可以把她带走。她的亲戚们因此发了慌，对她进行严加看管，此后的一天，我参加了一

---

①也是从在我们住处帮忙干活的男孩子那儿换去的。

个哀悼仪式，在一片喧哗声中有人谈起雅皮瓦莉与一个男人幽会，而这个人却是爱科曼（Akerman），一个本氏族的上了年纪的但有权娶她的男人。尽管她钟情于查米库恩班，虽然她对他和其他青年耿耿于怀，但她还是嫁给了爱科曼。一个年长的女人安慰她说："爱科曼的另一个妻子是你父亲的妹妹，她不会亏待你，不会因为你不会编织篮子就斥责你。"爱科曼的另一个妻子很会编织篮子。虽然爱科曼老了，但他却很有钱，娶一个年轻妻子不会遭非议。因为查米库恩班是个孤儿，他因此受到他亲戚的侮辱，加上雅皮瓦莉又不会编织防蚊睡篮，几种因素加在一起，使这对有情人终不能成为眷属。

在阿拉佩什，为女人争风吃醋是不允许的，因为他们注重的是为儿子娶亲。而在蒙杜古马这种冲突是他们生活中的一个重要内容。在德昌布利这种冲突依然存在。然而青年与长者之间为博取女人的欢心而发生的争斗大部分是在暗中进行的。它不是公开的争夺，而是秘密的竞争。在这场竞争中，青年男女同样可能被年长者击败。

与两性地位相关的是这样一种观念，即男人的崇拜物是不能公开的，男人居住的房子是神圣的。这些房子将俱乐部与休息室的功用结为一体。它们既是女人们的禁区，也是男人准备自己食物的厨房，同时也是为举行仪式而设的工作室和化妆室。然而，在举行某种仪式时这个地方不得不对女人开放。当举行给孩子文身的仪式时，携带孩子的女人便会大模大样地走进男人的房子，高傲地坐在板凳上。如果这里发生了争吵，女人们便会集结在山坡上，冲着不断传出吵闹声的房子高声叫喊，向男人提出劝告或发号施令。如果需要的话，她们手执粗木棒闯进男人的屋子里，参与他们的格斗。虽说男人们的事要

向女人保密，然而实际上就连那些复杂的仪式，诸如敲水鼓、吹笛子，对女人来说也并不是什么秘密。当她们作为一群欣赏者，神情严肃地听着由乐器发出的酷似鳄鱼叫的响声时，我问她们："你们知道是什么发出的声音吗？""当然知道，那是水鼓。但我们装着不知道，因为我们怕男人们害羞。"同样，当你向年轻男人们询问女人们是否知道他们的秘密时，他们答道："知道。但她们心很好，装出一副深信不疑的样子，怕丢我们的面子。也许她们出于害怕而不敢说，她们怕我们恼羞成怒，会揍她们一顿。"

"我们恼羞成怒，会揍她们一顿。"这句话点明了德昌布利社会的根本矛盾。按道理来说，男子确应享有支配地位，然而在情感上他们则处在附属的地位，仰仗着女人给他们带来安全感，甚至在性行为上也得靠女人的指点。他们深信他们之所以坠入女人的情网，是由女人偷得的并用来进行性自恋的石头上的魔力所造成的。对女人的性自恋，男人是极为反感的，他们总指望女人那更强的性特征与性欲能给自己带来好处。在男人准备与其他男子建立含糊的不明确的关系时，女人的所思、所言、所为总萦绕在他的脑海中。每个男人都是孤立的，扮演着许多角色，有时与这个男人结为知交，有时又与另一个形影不离。而女人们则是个牢固的整体，任何竞争都不会破坏她们的团结。她们活泼愉快、为人慷慨大方。她们用莲花籽与水莲根来喂养自己的儿子和幼小的男性亲戚，而对丈夫与情人仅给少量食物以示她们的爱还没有全部泯灭。男人毕竟更加强壮，他可以殴打自己的妻子，这种可能性使得下述关系更趋于复杂：一方面是女人占统治地位，另一方面是男人以他们的魅力和优雅的舞姿向女人卖弄风情。

# 第十六章

## 德昌布利的顺应不良者

德昌布利人眼中理想的男人和女人与蒙杜古马和阿拉佩什人是截然不同的，实际的情况也与他们没有什么共同之处。在阿拉佩什人和蒙杜古马人的理想中，男人和女人拥有同样的社会人格。而在德昌布利人中，两性的作用是对立的，相互补充的。此外，阿拉佩什人和蒙杜古马人都主要着眼于人与人之间的关系本身，而德昌布利人，从理论的高度来说，他们注重非个性化的艺术创造。蒙杜古马人寻求自我的扩张不惜将其他人作为自己的工具，他们无情地欺凌弱者，顽强地击败阻碍自己的强者。阿拉佩什人寻求的是自我压抑，他们理想中的男人和女人都是些在为他人奉献中实现自身价值的个人，但阿拉佩什人和蒙杜古马人所提倡的价值观都以个人为中心。他们的社会结构被不断利用甚至破坏，以满足个人的需要和野心。没有人认为个人应为社会结构的巩固和完美负责；没有人会感到至关重要的是舞蹈本身，而不是舞蹈者。

德昌布利人最珍视的则是他们那复杂的、精心安排的社会生活程式，那无休止的舞蹈晚会，以及他们人际关系的体面外表。在理想中，男女都不得以任何方式为个人利益所困扰。女人

和一个与自己有亲缘关系的大团体合作，而男人们则同时参加几个组织，他们必须顺从于这些组织的目标和宗旨。在这种生活程式中，女人们以自己的劳动为乐趣。她们一清早便顶着寒气摇船来到湖上捕鱼，然后又回到自己的屋里，整天坐在那里编织防蚊睡袋。这些防蚊睡袋可以换来更多的“凯纳”和“太利波恩”，使得那种仪式活动得以维持下来，因为每次跳舞都需耗费粮食和贵重物品。为了满足上述需要，女人们忘我地工作。严格地说，她们辛勤劳动主要不是为了丈夫或儿子，而是为了堂皇壮观的舞会。

如果说女人的任务是为舞蹈提供开销，那么男人的责任就是去跳舞——掌握娴熟的舞技，跳出令人赞叹的舞步，以便使整个仪式过程圆满成功。女人的贡献是普遍性的，她们提供的是使舞蹈得以进行的金钱与食粮。而男人的贡献则有特殊性，他们具体安排舞蹈程式，这是一种不断学习的结果。这等于否定了靠个人奋斗就可赢得声望的可能性。那些在举行仪式时作献祭的牺牲者是买来的，而不是在战场上被哪个勇敢的人杀死的。婚姻被认为应一本正经地加以安排，其基础是长期形成的感情与血缘纽带，这是日常行为的坚固背景。

这种乌托邦式的理想也许会使读者感到惊奇，因为在前一章中我们已经简要地记叙了男人生活中的那些争吵，感情龃龉，以及阴谋诡计等等，事实也是如此。因为同蒙杜古马人和阿拉佩什人一样，德昌布利也为所有人规定了一种特殊的、难以包容所有个人气质的行为准则。他们还规定男人应按照一个与女人迥然不同的方式去感知、去行事。这就使得事情变得更为复杂。这马上便产生一个新的教育问题：如果男孩和女孩应为不同的生活态度做好充分准备，那么他们所受的早期教育也应

有不同的特征。但实际情况又是如何呢？在六七岁前，德昌布利男女儿童所受的教育完全一样。但六七岁后，女孩学习手工技艺，被吸收到女人那种严肃的、富有责任心的生活中；而男孩则得不到这种使他能对自己的未来角色有所准备的机会。他被弃置在他所处的社会的边缘，作为孩子女人们嫌他年龄太大了，而男人们又嫌他太小——欲进入男人们的房舍尚不够格，所以男人们不便将自己的秘密透露给他，担心他会走漏风声。他还不到学习吹笛子的年龄，人们也还不够信任他，不愿教他怎样通过扩声器高声唱那充满神秘色彩的民谣，这还得等几年再说。如果说人们强调的是技术，即对一种纯熟精湛技艺的掌握，那么这些男孩子一离开母亲的怀抱理应受到严格的训练，但是演员休息室的秘密，德昌布利人继承的新几内亚的塔姆巴兰（tamberan）崇拜，却排除了这种可能性。然而这些秘密却又是如此无聊，如此乏味，以致成为德昌布利人的重负——这是一种艺术性利益，从来就不和宗教沾边——它成了他们的祸根。因为它使得他们无法在一个正在成长的男孩身上训练出为某种事业做忘我献身精神。8岁左右的男孩子在大型仪式上的处境充分地表明了他们的社会地位。休息室里，在用棕榈树叶编成席子作成的屏风背后是年长和年轻的男人，还有参加过成人仪式的男孩，他们忙着跑来跑去。舞场上是成群的妇女和姑娘，有的带着面具在跳舞，有的坐在一起兴冲冲地聊天。一些小女孩在跳舞，其他的则与妇女们围坐在一起，或者抱婴儿，或者为更小的孩子剥甘蔗。她们完全与自己的同性们牢固地结成一体。只有那些小男孩被扔在一边。他们不属于任何群体，而且到处都碍事。他们懊恼不堪，沮丧地围坐在木头块块上；偶尔有人给他们一些食物，但他们总是绷着脸拿到外面去

吃，或许为此还会同另外一个和自己处境相同的小男孩争吵起来。欢宴是为大家举行的，但只有他们是例外。

男孩子在这三至四年中的经历会给他们今后的生活打上深深的烙印。一种被遗弃、被排斥的感觉总是纠缠着他们。当成年男人或是年长的男孩要他们去做某事时，他们觉得自己是被人利用、人们只是在这时才需要他们。傍晚时年长些的男孩便把他们赶回家去。入夜后，他们坐在女人居住的房子里倾听着远处传来的笛声。那里，女人们的慷慨大方和平等态度也不能安抚他们那受到伤害的心灵。他们也知道，女人们是晓得那些秘密的，而他们的小姐妹们由于比他们更经常与女人们在一起，因而对女人们的谈话内容知道的也更多。她们常叽叽喳喳地谈论仪式方面的事，但一看见他们来，便都闭口不语了。没有人向他们提示说出现这种冷场是由于他们的缘故（阿拉佩什人不会使小男孩蒙在鼓里），相反，小姐妹们告诉他们这样做不过是按年长男子的吩咐而已。因此，这些男孩子怒视着这种场面，竭力按捺住内心的不满。当他们长成典型的德昌布利男子后，过度的敏感使他们易于感受到别人对自己的轻视，以致他们的感情也极易受到伤害，他们会突然对别人进行歇斯底里的辱骂。随着年龄的增长，他们逐渐得知了那些秘密，但已丝毫没有了那种突然获悉了这些奇妙又令人肃然起敬的事物时的新鲜感，因为德昌布利人从来没有这种宗教感情。那些奇妙的，令人肃然起敬的事物竟是他们从童年起就颇为熟悉的仪式。休息室里的那些秘密充其量不过是由这些零零散散的东西拼制的，且是只能遮脸的面具、没有上颜色的旗子，以及一根根藤条，而正是这些不起眼的杂物成了仪式中的圣物！当他们被允许加入成年男子群体时，迎接他们的首先是这个群体内部的

嫉妒与勾心斗角，和舞场上的情景差不多。舞场上，任何人都要服从舞蹈的程式，但这常常与个人的野心与虚荣发生冲突。对秘密的点滴接触，以及被接纳时只被看作小卒，而没有任何自己的地位，终于使这场恶作剧趋近于尾声，然而那种作为德昌布利理想基础的对舞蹈的献身精神则永远也无法达到。

尽管如此，演员间的小别扭还不至于妨碍德昌布利人的正常生活，仪式也照常进行。人们继续制做那些斜着眼睛的狼面具，及末端刻有可爱的小鸟的新笛子。当太阳从那风平浪静、烟波淼淼的湖面坠落时，笛声便从男人的房子中传出。的确，如果演员们对自己的舞步比对整个舞蹈更感兴趣，演出仍能成功、圆满。在德昌布利，朦胧的隔世之感充满了整个生活，真实的感情都笼罩在各种仪式中，致使所有感觉都失去了真实性，愤怒与恐惧的表现都化成了舞蹈的程式。因此，在青年男人洗澡的泥泞湖边不时传来痛苦的叫喊，呼救，和垂死时咽气的声音。但这不是某人遭受了不测之祸，尽管这种现象也曾发生（上星期卡林梅尔的一个儿子在蹚水时失足落进了深处，被水草缠住）。这些叫声只是青年男人们在嬉闹时以模仿死亡来取乐。在不远的山坡上卡林梅尔（Kalingmale）坐在那里，眼盯着被女人们拿走的斧子。他的妻子责怪他让孩子在水里迷了路，于是，他要用那把斧子把孩子的母亲杀掉，因为她曾与那死去的孩子在一起，但自己却没被淹死。他已向她发动了两次进攻，但那些看守他的女人对他严加戒备，以致他还没能干出傻事。有趣的是，在湖边，当小伙子们听到模仿得足以乱真的死亡时咽气声时，则会发出歇斯底里的狂笑声。

有时传来这样的消息，某个女人被另一个部落偷走了。在捕鱼时，她受到挑逗，然后被掳走，做了敌人的妻子。年轻男

人坐在男人的房里，在新涂上石灰的葫芦上绘制各种图形，并用雕刻工具弯弯曲曲地刻上一条警语。当别人问他们："有人拐走了你的姐妹，你们不愤怒吗？""我们不知道。"他们答道，"长老们还没有告诉我们呢。"

这种背离最基本的感情，只注重形式优雅的程式化生活本身就包含着助长上述类型的冷漠心理的要素。然而，在这种麻木不仁的背后则隐藏着一种更严重的导致失调现象的文化原因。我们不会忘记，在德昌布利社会中存在着一种矛盾，即在父系制的形式背后，由女人掌握着社会的权柄。从理论上说，父系社会中的女人是附属于男人的，而她们却拥有一种比在母系社会中更为明确的统治权，同时也形成了更鲜明的社会个性。然而，她们确实是被用钱买来的，这个事实也不断被人说起。因此，德昌布利男子在两种相互矛盾概念中成长起来：他听人说他父亲买来了他母亲，听人说他父亲为买他母亲花了多少钱，还有他现在也要为他儿子的娶亲筹集一大笔钱财。他听人说起在上章的结尾我曾引用过的话："我们会恼羞成怒，揍她们一顿。"他看到那些因婚姻不适与别人私通而怀孕的年轻姑娘受到男人和女人的折磨，看到她们在房梯和石径上来回摔撞，直到流产为止。他也看到人们最终还是在她们婚姻选择上征求她们本人的意见；与此同时，他却过着一种由女人主宰的生活。仪式是为女人所举行的，女人在经济安排上也起决定性作用。关于性生活，他们听到的一切都是在强调女人的主动权。被选中的男孩将从选择他的女孩那儿得到一件礼物和一次挑逗机会。男人可能有性欲，但如果他的妻子反应冷漠便是无可奈何的。他的妻子的确可能对自淫（auto-eroticism）更感兴趣。男孩子心理和性生活失调的根源就在于此：他的社会告诉

他说他应该统治女人，而他的经历则告诉他女人在每一个生活领域都企图制服他，正象她们统治他的父亲与兄弟一样。

实际上，女人的统治地位要比男人在社会结构中的地位更为巩固。德昌布利大多数青年男子已对此心中有数，并习惯于看女人的眼色行事。在男人房子的屋顶上，有一樽女人的木雕像，阴户被极端地夸大，上面还涂上了鲜红的颜色。雕像用帘子遮着。以遮挡行人的视线，它是控制他们感情的象征。尽管大多数人能够适应他们自己的社会，但和我们所研究的另外两个原始部落的人一样，也有个别人不能适应他们自己的文化。在德昌布利那些不适应环境的男人的气质与那些在阿拉佩什的同类人有相同之处，诸如那些丈夫气更强的青年，他们惯于施用暴力，占有欲强，性生活方面也更加主动。他们不能忍受任何控制和任何强加给他们的生活。但是在阿拉佩什人中，这类男人承受着整个社会的压力，只有零散的民谣和已经废弃的园圃巫术才为他们提供了某些能够消除猜忌与怀疑的途径。如果他对自己的妻子求爱的猛烈程度超过了一般阿拉佩什人感情所允许的限度，至少他的妻子不会视此为对她们女性权力的侵犯。但在德昌布利情况要复杂得多。那些习惯于施用暴力，决心采取主动行为以达到控制他人目的的青年男子，会发现他在形式上很容易满足自己的野心的，到处都有为他提供这种满足的丰饶土壤。在他居住的男人房子四周挂着一排排人头，从形式上看这些人头似乎都是从敌人身上割取的。在他认识到这些人头实际上是那些背叛性交易的证据，而不是战场上的胜利品。以前，他对人头猎渴望已久。他看到人们为自己的妻子付钱，有一天她会属于他，他可以随心所欲地对待她，因为她是他花钱买来的。这些便足以使他晕头转向了。在德昌布利人中，这些

青年男人处处感到别扭，这种感觉比我曾研究过的任何人都要强烈。唐坤奔克（Tankumbank）身上长满了癣，在他离家的不长时间里，竟忘记了自己的语言，因而不得不用塞比克河中游人那种夹杂着商业术语的语言和自己的父亲交谈（他父母间的不正常婚姻使他大为困惑，这促使他成为反社会群体中的一员，也完全干扰了他对自己社会机制运行的正常理解）。查依坤班（Tchuikumban）耳聋，听不到任何对他的命令。扬吉提米（Yangitimi）长了许多疮，变得越来越跛，越来越衰弱。卡维万（Kavivon）是个肌肉发达的青年，是政府任命的卢尔纳（Lulnai）的儿子，他试图通过他父亲的地位来满足他的统治欲望，但他的父亲只搔搔自己的卷发，对他的野心很不以为然。卡维万坐在他的屋中的地板上，不由自主地为一种欲望所控制，想用长矛戳那些坐在一起聊天的女人——坐在他屋下的他的两个妻子和她们的姐妹，其理由是他再也无法忍受她们的笑声。长矛穿过地板的裂缝，刺破了他妻子的脸颊，在一段时间内甚至还有生命危险。这种神经质的症状，这种无法解释的愤怒与暴力行为，是那些青年男人的特性。这是对社会愚弄他们的一种报复，尽管这种行为纯属徒劳。

这些不适应环境的青年人的妻子也跟着倒霉。这倒不单单是一支意外的长矛会刺破她们的脸，也是因为她们觉到常常有必要强调她们的统治地位。扬吉提米的妻子查布卡玛（Tchubukeima）便是一例。她是一个身材高挑、生性敏捷的漂亮姑娘。在她怀孕后，扬吉提米对她失去了兴趣。他常常发火，身上的疮也越来越厉害。她则用在最公开、最引人注目的场合不断地突然晕倒以示报复——别人一定会惊慌失措，忙乱不堪，并为此举行某种特定的仪式。这时候，扬吉提米会暂时摆出一种殷勤得

体的姿态。当分娩的痛苦降临在他妻子头上时，那种无济于事而又焦虑万分的观察者地位使他心烦意乱。他坐在房子的另一头，而他的妻子则在内室里与接生婆和她的姑母们在一起（一个分娩的女人必须跪在姑母的膝间）。扬吉提米开始与那些请来为分娩念咒的巫师们开玩笑。他们那种漫不经心的笑声，使妻子怒火骤起。她跌跌撞撞地来到房子中间（那里她是不应去的），发出痛苦的嚎叫，打断了他们的闲谈。当她一回到了内室，丈夫与巫师们轻松自在的谈话声又传入她的耳朵。她便突然停止了她的呻吟，独自睡过去了。忧虑的神情开始爬上人们的眉头，大家知道，如果她没有了气力，那么她和孩子都有死亡的危险。男人们的谈话已经停止了，女人们试图将她唤醒。她终于醒了，呻吟声又重新响起。扬吉提米对自己的角色又重新烦腻起来，于是，查布卡玛又开始表演，先显示她的痛苦，然后又睡过去。如此循环往复，一直不断。到中午男人们便有些恐慌了。他们仔细探查各种中邪的可能性。女人们对此默然不语，她们断言查布卡玛的难产归咎于她在怀孕期间没有备好足够的木柴。直至下午三四点钟，大家决定孤注一掷：因为这所房子的守护精灵不吉利，所以要把查布卡玛移到村子另一头的房子里，人们说这样才可以使孕妇顺利地将孩子生下来。我们便离开了那所房子，沿着崎岖不平的山路向一所一英里半以外的房子进发。“义愤填膺”的产妇走在前面，我本人刚刚发过烧，掉在最后。到了指定的地点，人们又围成了一个圆圈，查布卡玛再次跪在她姑母的膝间。但是，现在另一件复杂的事情发生了：别的女人们也不耐烦了。她姑姑头朝着另一个女人，兴致勃勃地闲聊起来：什么英登盖（Indengai）寨的人正在砍伐棕榈树，什么屋姆波恩（Wómpun）寨新近的和解，还

有卡维万妻子的长相，以及如何看待那些刺破自己妻子面颊的男人……聊天的间隙，她不时地转向跪在地上、已极为愤怒的产妇说道："快生你的孩子吧！"查布卡玛再次耍赖地躺下睡着了。直到翌日早上二点钟，当真正开始着急的扬吉提米已经向一个萨满精灵在尘世的代理者付了一个凯纳后，查布卡玛才生了她的孩子。这位统治着一个反常男子的妻子被迫通过延长分娩时间的方法来显示她的地位。

对蒙杜古马人中偏离常轨者的讨论表明，不适应环境的有两类人：一类是自己的温良秉性和他们所在的推崇暴力及进攻的文化格格不入的人；另一类是酷嗜暴力的人，他们总是被强迫，而不是被训导，去扮演一个较温顺与责任心较强的角色。而后一种人更为蒙杜古马人所不容。在这方面，德昌布利人的情况和蒙杜古马人相仿佛。那些明显顺应不良的男人们往往易于神经衰弱或歇斯底里。一个娴静、无统治欲的女人则通常在关系融洽的女人团体中急急忙忙地来回奔走，她可能因为丈夫娶了一个更加年轻的妻子而失宠，或是因为她本身的软弱而成了婆婆的掌中之物，但她的顺应不良一点也不明显。即使她并不充当她的性别所赋予的角色，她也不会对自己的处境进行明确反抗。

如果她象蒙杜古马人中的奥姆布里安（Ombléan）那样聪明过人，她便会驾驭住她的文化。塔纳姆（Tanum）的第一个妻子切哥卡维莉（Tchengokwále）便是这种女人。她是九个孩子的母亲。塔纳姆是个狂暴、专横、反常的男人，是我们最近的邻居。切哥卡维莉对他的暴力习以为常，而她的沉默无疑更助长了塔纳姆的淫威。与此同时，她与那些性欲旺盛、好惹事端的女人，象塔纳姆的次妻、她儿子那订了婚的媳妇等略

有些疏远。她做了接生婆，这种职业在德昌布利人眼中不无温顺与感伤的色彩。我常常发现当一群男人聚集在一起商量某些复杂事情时，他们中间的唯一女人便是切哥卡维莉。她感到自己与那些焦虑不安的男人相处比与那些颐指气使、自信心十足的女人在一起更为惬意。

# 第 四 部 分

## 研究结果的寓意



# 第十七章

## 性别—气质的标准化

我们已经详尽地考察和描述了三个原始部落两性所认同的人格问题。在此，出于我们自己传统的成见，对前述的阿拉佩什男人和女人表现的人格诸相，用我们传统文化的概念进行勾勒：在双亲角色上，我们说是母性的；表现在性别特征上，我们将其归入“女性”的名下。在这个部落中，男人和女人一样地顺从合作、没有攻击性，易于为他人的需求服务。我们也发现性对这里的男女来说并不是一种强大的驱力。与此相反，蒙杜古马的男人和女人却表现出冷酷残忍，带有强烈的攻击性，性感独特，人格结构中所带有的“母爱”也是微乎其微的。这里所有的男人和女人几乎都近似于一个人格类型，而这种人格类型在我们社会文化中，只有在缺少教养、野蛮暴烈的男子身上才能发现。显然，阿拉佩什和蒙杜古马两个部落都不能从鲜明的性别差异上获益。阿拉佩什人向往的是温柔、敏感的男人与温柔、敏感的女人结婚；蒙杜古马人向往的是暴烈的、攻击性的男人与暴烈的、攻击性的女人婚配。而在第三部落德昌布利，我们又发现了与我们传统文化截然相反的性别态度。在那里，女人占统治地位。她们结成一个牢固的群体，群体团

结丝毫不受个人情绪的影响。而男人则很少有责任心，并且多愁善感，易依赖他人。于是，这三种情形使人得出一个明确的结论：如果说柔弱、被动、敏感、情愿抚育儿童等这些被我们视为是女人所特有的气质，能够在一个部落里的男性中很容易地被塑造出来，而在另一部落，这种气质却只能给大多数的男女带来厄运，那么，我们则不再有任何理由把上述的行为特征说成是性别差异所决定的了。特别是当我们看到德昌布利社会与我们恰好相反的生活情形时，这个结论就变得更显而易见了，尽管那里还存在着形式上的父系社会制度。

根据我们收集的材料，我们可以这样说，两性人格特征的许多方面（虽不是全部方面）极少与性别差异本身有关，就象社会在一定时期所规定的男女的服饰、举止等与生理性别无关一样。而且，当我们把阿拉佩什和蒙杜古马两部落的男人女人的行为方式对照比较时，其中的事实雄辩地证明了强大的社会控制力量。每个阿拉佩什儿童几乎都一致地造就了被动、温良的人格，而每一个蒙杜古马儿童几乎都造就了性格暴戾、带有攻击性的人格。关于这一点，我们不能也不可能用别的什么来清楚地说明，靠种族、地域饮食、自然选择等理论是不能解释它们的。然而，每个特定的、整合一体的文化，对发育中孩子们的塑造作用，倒给我们提供了若干可供比较的模型。从中，我们不能不得出这样的结论：人类的天性是那样地柔顺，那样地具有可塑性，可以精确地、并有差别地应答周围多变的文化环境刺激。所以，不同文化成员间的差异，如同处在同一文化内的个体间差异一样，可以完全归因于作用不同的社会条件。尤其个体发育早期的条件作用特别重要，而该作用又是文化机制所决定的。于是，我们说性别之间标准化了的人格差异也是

由文化“监制”的。每一代男性和女性都要在文化机制的作用下，适应他们所处的社会文化环境。但是，这里仍有个问题尚待解决，即社会标准化了的人格差异的起因问题。

目前，社会条件作用最基本的重要意义尚未完全揭示，这一点，不仅对专业研究人员有吸引力，而且对有兴趣于这方面的读者亦然。在这种状况下，抛开社会文化而去深究遗传变异机制，显然会使研究误入歧途。关于人格差异问题存在有两种观点，一种是承认社会条件作用令人惊愕不已的机制，接受同一个婴儿通过培育能适应任何一种社会文化的事实；另一种则相信文化行为在微观上是由个体种质（Individual germ-plasm）操纵的。有人说，即使我们清楚了作为生命有机体的个人的柔顺、易适应和可塑性，认识到巨大的文化条件作用的重要意义，随即也会出现其他亟待解决的问题。但是，我们应该知道，关于这些问题的认识、阐述是有序的。也就是说，这些将出现的问题只能在理解了上述文化条件作用的重大制约力之后才能做出解释，而不是在这之前。况且，文化约制力存在于儿童所处的整体社会之中，所以，任何有关行为方式变异的讨论，都必须着眼于社会文化背景。

在这个基础上，我们便可以提出更深一层的问题了。如果说人的天性是那样的柔顺，易适应环境的话，那么，标准化了的人格（既包括那种被文化确定为全体成员的标准人格，又包括文化指定给某类性别的标准人格）究竟是怎样形成的呢？如果说这种差异归根结底是文化造成的，如同资料充分说明的那样：新生儿可以稳定地，很自然地发展为一个温良的阿拉佩什人，或带有侵犯性的蒙杜古马人，那么，这种判若鸿沟的差别是怎么产生的呢？显然，男女的生理结构、素质不能为德昌布

利男女不同的人格特征提供线索。所以，我们必须抛开生理差异来探讨人格差异问题，因为用生理差异既不能说明德昌布利社会，也不能解释我们自己的社会。既然如此，那么，我们应该从何处着手来探究这三个原始部落的人格差异呢？文化是人为的，是人类一切创造的总和。它们既各具特色，又不无共通之处。如果说人类就是在这纷繁复杂、丰富多彩的文化结构中，锲而不舍地使自身渐臻完美的话，那么，这些既相异又相似的文化现象是怎样形成的呢？

我们发现，一个强调合作和温良的同质文化，大到整个制度小到一个习俗细节，都会使置身其中的每个儿童完全就范：一些儿童与该文化"情投意合"；大多数儿童能适应周围的环境。当然，也有少数背离常轨者，他们身上缺乏所处文化的印迹。况且，事实已经中肯地告诫我们不要把所谓的侵犯性或服从性，暴烈或温良等特征与生理性别混为一谈。那么，这些——侵犯或顺从，傲慢与谦卑；在私人关系上客观公允或带有偏见；愿意照管弱小者或仇视他们；在性行为方面积极主动或仅仅受情景的支配或消极被动等等，能否都归结到人的气质中去呢？这些特征能否说成就是人类共有的潜能，在不同的社会条件作用下得以不同地发挥、发展的结果呢？能否说倘没有必要的条件作用，对应气质便不会显现呢？

当提出上述问题时，我们不妨变换一下讨论的角度。如果问为什么阿拉佩什男人和女人有相似的人格表现（这在书本第一部分作过描述），我们的回答是：这是阿拉佩什文化造成的。因为，我们知道文化总是煞费苦心、千方百计地在错综复杂的条件下，使一个新生儿按既定的文化形象（cultural image）成长。同样，当我们针对蒙杜古马和德昌布利男人和女人

的人格表现提出这个问题时，答案亦然。他们表现的人格特征是他们各自生养其间的文化所赋予的。为了明确起见，下面我们把前述的三个部落的人格赋予相应的色调，或许有助于本节中心议题的阐述。我们把阿拉佩什人格视为柔和的淡黄色，蒙杜古马人为深红色，而将德昌布利人一分为二，即女人是深橙色，男人为浅绿色。然而，如果我们想深究三种文化构成的黄、红、橙、绿多彩的色调，试图发现每个文化最初倾向是什么，那么只有进行更精细地观察才有可能得到较准确的答案。我们凑近这个彩色画面进行一番仔细观察，就不难发现：仿佛鲜明的、一致的黄色就是阿拉佩什人，深匀的红色就是蒙杜古马人，橙色和绿色就是德昌布利人。在这精美的图景上，我们恰好看到了一个清晰的、完整的全部光谱——赤橙黄绿……斑烂绚丽且又分明可辨，通过每种人格特征的单色调鲜明地衬托出来。这个图案也展现了个体差异幅度。而个体差异的幅度远没有文化特点那样引人注目、清晰可见。然而，恰恰在这里，也只有在这里，我们才能解释文化的内在机制，探溯文化的本源。

看来，在阿拉佩什和蒙杜古马社会都存在着同一幅度的基本气质差异，只是凶暴成性的人在前一种社会里被判为顺应不良者，而在后一个社会却可以成为显赫的领导者。假如人天性同质，个体间也没有生理差异，并且，个体又缺乏特定的动力和有意识地自我人格刻划，那么，在上述三个社会中就不会出现个体人格特性与社会环境（压力）的鲜明对比了。如果说个体差异尚可归于偶然的遗传机制，那么，这些偶然因素绝不会频频出现在反差如此强烈，教化方式如此迥然不同的文化内。也就是说，显著不同的文化中，同一偶然事物不会相似地出

现，更不会反复出现，悬殊差别的教化方式也不能重复再现。

由于个体差异均匀地分布、相应地出现在多种文化中（虽然这些文化迥然不同），所以说只有在文化间的偏差上，我们绝对有必要提出假设，以阐明为什么历史上男女标准化的人格每每不同。我们的假设是根据露丝·本尼迪克特在《文化模式》中的理论扩展而来的。让我们假定人类个体之间肯定有明显的气质差异，这些差异虽说不完全系遗传所致，但至少是以遗传为基础，并在出生后不久便形成了（我们现在还不能说得比这更具体）。这些气质差异最后内化在成人的人格结构里，这也是文化机制运行的线索。文化选择了一种气质或融合几种相关的气质，并把这种选择揉进社会组织生活的每一个方面，诸如照料孩子，儿童游戏，民歌，政治组织机构，宗教习惯以及艺术和哲学等。

某些原始社会有足够的时间和能力去改进他们的习惯以适应其专化的社会模式，同时改进教育方法，使得每一代人都表现符合该社会专化模式的人格。另一些社会则寻求限定性不那么强的道路，不是从极端地、高度地区别个性的角度来选定他们的社会模式，而是兼容各种人格类型。在这种社会中，标准化的人格不太明确，该文化可允许人们表现各种人格类型。由于该文化制度没有单一的人格标准限定，所以，有些制度可能有助于个体自尊心的满足，而另一些则适合于偶然的谦卑，而这种谦卑与傲慢（或不自然的傲慢）格格不入。这种社会因采用最通常的，无明确限定的模式而显得别具一格，当然，其中的社会结构也是不确定的。这种社会的文化宛若某一幢房子内部的装饰，所有的摆设都没有严格的限定，即不拘泥单一风格，也看不出有意突出什么尊严或自命不凡，不刻意追求舒适

或赏心悦目，而是每一种格调、韵味都沾一点边。

某个文化也许不仅仅以一种气质作为自己的模式构架，而是对几种不同的气质兼容并取。但这既不是说把选择的不同气质生拼硬凑地混合在一起，也不是把它们不加分辨地熔铸到一块，而是对它们进行详细的、严格的分类。因为年龄群体、性别群体、社会等级群体和职业群体分别选择了不同类型的气质作为发展其社会人格的基础。看得出来，在这种状况下，社会富有异采，丰富的文化色调使社会画面不至于单调沉闷。此时的社会文化犹如镶嵌了五色彩片的图案——由各具特色的群体、人格镶嵌而成的五光十色的精美图案。每一个体人格特质的闪现，来自于人们不同智力、不同艺术潜能、不同情感品质等天资的折射。所以，萨摩亚人规定所有的年轻人必须表现非攻击性的人格特征，并且惩罚和责骂带有攻击性的儿童，而这种特质只允许在有身份的成人身上出现。在以森严的等级观念为基础的社会里，权贵们被允许甚至表现出傲慢、刚愎自用的品性，而在平民阶层中，这种表现则要被申斥的。同样，在高级专业群体或宗教组织中，某些气质特性也是与众不同的，且由于社会文化的制度化作用使之成为惯常行为而变得理所当然。进而，对每一个进入高级职业和宗教组织中的新成员，社会还有责任对其训导、教化使其适应该群体的规范。例如，在医疗职业中，医生在学得临床专业知识的同时，要学得一身标准的医生“风度”。这种风度对某些人来讲很可能是禀性如此，而对另一些人来讲纯粹是从事医务工作的标准行为。公谊会教徒至少要学会如何使自己外在身势显得老成持重，还要掌握冥想、深省的基本功，任何一个公谊会教徒未必生来就具有这种素质。

可以说，两性的社会人格也是这样形成的。一个性别中的某些成员所表现的特性往往被强加给该性别所有成员。表现在这个性别成员身上的特性不允许表现在另一性别成员身上。性别差异的社会界定史告诉我们，社会文化在这方面是专断的，这种按社会意志的编排，在学术和艺术领域尤为突出。但是，由于我们假定了生理学上的性别和情感性天资是和谐一致的，所以，我们难以意识到在情感品质形成中也含有类似专断的选择。我们可以假定，由母亲来照料孩子，这既符合母亲的天性且方便可行，似乎也是理所当然——应该是每一个女性都具有的、最通常的“天赋”的本性，其实，这也是一种专断型的社会安排。同样，我们可以假定，男子打猎活动是需要冒险精神的，是与勇敢、主动等品质分不开的，他们身上的这些特质，正是他们性别气质的一部分。

社会就是这样既清楚又含蓄地确定了这些假设。如果一个社会认为战争需要大量男子，这个社会就主张全部男孩应该具备勇敢、好斗的气质。即便最初未曾认定勇敢与否是区别男女的标准，但社会分派的职业的偏向使这一点清晰地表现出来。一旦社会公然申明男子要勇敢，女子可以怯弱时，并且，禁止男子表现怯弱，鼓励女子表现怯弱、柔顺时，社会对这一问题的态度便更明朗化了——将勇敢、蔑视懦弱、憎恨在危险和痛苦前畏缩退让等特质和态度视为男子的行为风格，而动辄公然表现怯弱、痛苦之类的特质和态度则被看成是女人气。

这就是人类气质最初的两种差异——勇敢和怯弱，况且，这两种气度被社会铸成了不能逆转的两种人格特质。每个儿童将根据社会规定的性别人格去接受熏陶教化。若是男孩便教育他隐去怯弱，若是女孩则鼓励她表现怯弱。当然，还有一些未

经这种社会认可而表现出来的特征，比如骄傲自大这种气质——过于表现自己是被人厌恶的。该特性就不拘性别，只要表现出来就会遭到人们唾弃。但是，除非确定一些禁令，不然，有些厚颜无耻的男人或女人总喜欢痛哭流涕、嗫嚅于怯弱和痛苦。不言而喻，上述这些带有特定气质倾向的态度可能被社会推崇为每个人须膺服的标准化态度，或被判定为反社会的态度，或受到社会忽视，或被选为某一性别唯一适当的态度。

然而，拉开阿拉佩什和蒙杜古马两个社会的帷幕，会发现二者均没有任何特定的态度选择性地强加给某一种性别。他们各自独特的文化机制足可以不拘等级、年龄和性别，塑造各自单一的人格类型。他们不按年龄标准来判明哪个动机是应该的，何种规范态度是适宜的。这里既没有专事占卜的先知，也没有高深莫测的通灵之人。的确，蒙杜古马也进行了专断地选择：他们认为只有出生时颈上缠有脐带的人才有从事艺术活动的资格。于是剥夺了那些正常诞生的小孩发挥艺术潜能的机会。同样，在阿拉佩什，患癣疾的男孩，会遭到社会的无情嫌弃，被认定具有反社会人格。社会迫使那些患癣疾但又极愿与人合作的儿童，过着弃儿般的生活。以上是仅有的两个例外情况，除此之外，个人便不会因出生时的情况或生后偶然事故，而得到特殊的待遇。因为那里不存在宣告哪些人是高贵的、哪些人是低贱的等级“纲领”，所以，这里也没有性别差异意识。看来，针对不同的社会共同体的成员，把特定的人格特性归属于特定的性别、年龄或等级群体，这样一种可想象的社会结构在这两个社会中显然是不存在的。

但是，当我们回过头来看一下德昌布利社会时，不难发现

这幅社会生活的图景是那样的异乎寻常，尽管这一切也可以得到充分的解释。不用说，德昌布利社会至少已经意识到了性差异的重要意义。他们根据鲜明的性别差异去编排、塑造社会人格。当然，相对我们而言，他们正好是一幅倒置的性别差异图景。然而，完全有理由相信，并不是所有的德昌布利女人生来就是盛气凌人，乐于支配他人的；也并不是生来就有组织能力、管理气质的；更不是生来就是大胆接近异性、在两性关系上积极主动、占有欲极强、敏捷、看问题注重实际、不受情感所驱使的。但是，很多德昌布利女孩长大成人后总要表现出这些特性。而更多的德昌布利男孩长大后则把多数时间消耗在向女人卖弄风情、搔首弄姿上，显示了多情、柔顺的人格倾向，尽管他们生来并非如此。这情形说明，德昌布利的性别人格观念与我们传统社会的通常设定恰恰相反。所以，显而易见，德昌布利文化也是专断地把一些人格特性规定在女性身上，同时把另一些人格特性规定在男性身上。

由于我们所考察的原始部落同人类历史的主流似乎隔绝了几个世纪，所以，它们才得以发展自己极端的、独特的、与其他社会大相径庭的文化。这种状况，在民族间相互交流及由此产生的多相性历史条件下是不可能存在的，由此断定这三个部落社会均具有很强的封闭性。如果我们接受这些从原始部落采集到的证据材料，那么，这些结果有什么意义呢？确实，我们承认，一种文化可以在人类天资的全部领域选择几种特征，并将其标准化于某一性别或整个社会共同体上。这些又能说明什么呢？我们从中能得出什么结论呢？这些结果和社会思想有什么联系呢？在解释这些问题之前，我们必须详述一下离轨问题。所谓的偏离常轨者就是这样的人：他们的天性似乎与社会

的要求格格不入，他们的行为不符合本身的年龄、性别和社会等级的标准模式，这使他们不能合适地披上社会为他们设计的人格外衣。

# 第十八章

# 离　　轨

在上一章的最后几句话里，我们概要地阐明了一下什么是离轨，而在这一章，我们重点阐述离轨的涵义。我所说的“离轨”是指：某些个体由于先天气质缺陷、早期意外经历和异质文化作用影响，与既定文化格格不入，致使这些个体对现有社会文化价值表示怀疑，并认为是不真实的、靠不住的、甚至是荒谬的。而一般的正常人则经常反身自省，力求认同社会文化价值。一个儿童通过微妙的教育过程被塑造为一个成年人，这时在他的内心深处已体验到作为社会成员的隶属感。但是，对某些人来说，其气质特征在他的社会中得不到重视，毫无用途，因为，他的社会既不需要，也不容忍其天赋气质充分表露。纵览我们的历史足以证明，这个世纪所崇尚的品行到下个世纪说不定成了被人取笑的话柄。例如，在中世纪公认的道德高尚的圣徒，在当代英国和美国便无立足之地。当我们洞晓原始文化比我们有更极端、更鲜明的社会选择时，问题就变得更为明朗了。当一个社会的文化发展到一定的程度，即其自成体系、目标明确且在道德和精神上的选择已成定局，在这种情况下它对那些与社会生活格格不入，对社会产生困惑，甚至起来

反抗，做出反社会行为者会进行相应的惩罚和谴责。

时尚将那些游离于文化规范之外的人都称为神经病者，包括那些从“现实”（解决社会问题的当前方案）转向“创造想象”的个体；梦幻世外桃源和刻意寻找激动人心事物的个体；遁入某种先验哲学、艺术、政治激进主义、性变态的个体，或者其他特异的，挖空心思的行为方式中的个体，象素食主义和奇装异服者。当然，真正的精神不健全者也被看作异常者，他们不能理解他周围活生生的现实，也不能理解社会赞许的、正常人显而易见的行为动机。

在这个总括性的定义中，有两个迥然不同的观念被混淆了，以致相互的解释已失去意义。在某些社会中的离轨者，我们可以轻而易举地识别出哪些是由生理缺陷造成的。行为者或者因智力低下或因腺体发育不全，或因某些器质性病变，可能注定除了最简单的其他任何事情都要失败。对于这种人，在他们身上可能具有异性的全部生理特质，虽然这种情况极为罕见。在这些个体身上也没发现因纯粹意义上的气质倾向与社会价值的相脱节所造成的痛苦，他们只不过是懦弱、身心缺陷或心理变态。他们的群体，就其实际功能来说，毕竟与人类文化标准（而不是特殊的文化标准）相去甚远。所以，一定的社会，对这样的个体有必要提供更温和、更有限制性的特殊环境（相对于正常人所处的环境而言）。

但是，另有一类精神失常者极易与生理障碍者混淆，这就是文化离轨者。这些人蔑视他们所处的社会文化的价值观念。据现代精神病学分析，这种顺应不良都是早期环境作用影响（包括发生意外）的结果，并把这种失调与心理变态混为一谈。环境作用的研究未能证实这种朴素的解释。当代精神病学

理论亦不能充分解释这一事实的原委，即这些个体为什么总是明显地表明与文化规范相悖的气质倾向，为什么不能适应各自的社会，更不能说明不适应蒙杜古马社会与不适应阿拉佩什社会者之间的差异。也没有搞清在重实利、每日忙碌的美国社会与生活在阿德米拉提群岛(Admiralty Islands)的重视实利和整日忙碌的部落社会中为什么都会产生流浪汉？为什么情感能力较强的个体，却不适应祖尼(Zuni)及萨摩亚(Samoa)社会。于是，这些问题提示我们还另有一类社会文化顺应不良的人。这类人的社会顺应不良(或称离轨行为)并不归因于个体天性的懦弱和生理障碍，也不能归因于早期经验中的意外事故及精神不健全，而在于个体的内在性情意向与社会规范之间存有很难补合的裂隙。

当社会层序混沌不清，两性的社会人格相差无几时，对离轨行为的判定无须考虑性别因素。显然，在阿拉佩什凶暴的男人和女人，在蒙杜古马依赖他人的柔顺的男人和女人都是离轨者。同样，在阿拉佩什，如某人具有过强的、积极的自我意识便注定他成为一个顺应不良者；而在蒙杜古马，过低的、消极的自我意识则是顺应不良的原因。在前几章里，我们讨论了离轨者的人格特质，我们业已清楚了被蒙杜古马人奉为的理想人格在阿拉佩什却视为敝屣。瓦贝、特莫斯、厄米托娅会觉得蒙杜古马人的生活可以理解，而奥姆布里安、科温达在阿拉佩什也会有满意的安置。尽管这两群人触忤了自己的文化，尽管其文化降低了他们的社会功能、抑压了他们天赋资质的发挥，然而，并未能减弱他们性别心理的活动强度。厄米托娅过强的、积极的自我意识使她自己的举止象一个男人，或者说象一个平原地带的女子。奥姆布里安热爱孩子，为了家里这帮人任劳任

怨，拚命干活，他并不觉得自己象个女人，而且在他的朋友中，也没有人说他有女人气。在热爱孩子、敦厚老实、有条不紊等特征上，他可能更象他足迹未曾到过的部落的成员，但决不象蒙杜古马女人。不用说，无论阿拉佩什还是蒙杜古马都不会有同性恋者。

而有些社会则按性别来确认人格类型。主张将一些特性——象热爱孩子、热衷于艺术、临危不惧、能言善辩、不沉溺于私生活、控制性欲等等不同种类的特性规范化于不同的性别上，这既使两性的社会性差异分明可见，一目了然，同时也为不适应环境者的出现提供了条件。在那些不强调男女行为有别的社会中，一个男人可能悲哀地注视着人世生活，觉得这个世界本质上毫无意义可言。然而，他还是要结婚成家，生儿育女，全心全意地参与社会生活，从中或许能减轻忧虑和愁苦，得到一些慰藉。一个女子也许终生梦幻着雍容华贵和令人艳羡的生活，摒弃自己周围小贩式道德观念。她虚拟她周围的一切……，然而，睁眼一看，呈现面前的是笑嘻嘻的丈夫在照料着满地乱爬的孩子。离轨者可能把那种朦胧的意识投射到美术、音乐、叛逆活动之中，然而，却只限于他个人的生活以及与异性的关系之中，本质上并不迷乱。与此不同，在象德昌布利或者传统欧洲和美国这些社会中——某些气质特征被说成是男性特有的，而另一些特征则被说成是女性特有的，因此离轨者除了要忍受与其文化格格不入的痛苦外，还要忍受性别心理不平衡的煎熬。许多人还自觉、不自觉地增加了一些被人干扰和干扰别人的苦恼。有的男子不仅情感混乱，更糟糕的是他在情感上与女子无异。至于这是不是属于一种迷乱现象，是不是他所在社会为他提供了选择女人模式的可能，是不是因反

逆、厌恶男人模式而导致性别倒错的出现，究诘这些皆无关紧要。我们往下讨论，如果一个男人的气质很贴近公认的女人气质，其表现也接近于公认的女性人格特征，其所处的社会又能默许，那么，这个男人就可能成为性别倒错和易装癖者。在游牧的印第安人中，有的男子更喜欢女人所做的事情，胆小腼腆，不敢铤而走险，从不沾手驯马等男人的工作，这说明他喜欢从事异性的活动。这样的男人可以穿女人服装，承担女人的工作，可以公然显示他更象一个女人，而不是一个男人。不言而喻，在蒙杜古马社会决不会出现这种情形。在那里，一个男人可以从事女人的活动，比如捕鱼，但他却没想过以穿上女人的服饰来明确表示自己的心理倾向。既没有性别之间的分明差异，没有传统的异性模仿现象，因而，气质选择上的变异就不会导致同性恋和易装癖。这种现象不平衡地分布在世界各地。似乎人们已经承认，当男女人格鲜明区别开来时，易装癖者便应运而生，其实也未必如此。事实上，作为社会的一种发明，它在美洲印第安人社会和西伯利亚地区已趋于稳定，而在大洋洲仍告阙如。

我曾追踪观察了一个美洲印第安人男青年的行为细节。他很可能是个先天的同性恋者，当时他的反常行为比较明显。这个年轻人在孩提时代就表现出女人的心理和生理特性，竟使一群女人把他抓住，脱去他的衣服，以确认他是否为真正的男孩。这样的男孩，成年后便开始专门从事女人的职业和穿戴女式贴身衣裤，虽然他仍旧披着男人外装。平时，他总是把专归女子佩戴的各种戒指、耳环、镯子放在口袋里。晚会开始时，他先与一些男人跳舞①，但过一段时间，似乎有一种不可抗拒

①印第安人跳舞时，男女不混合跳。——译注

的力量使他朝女人堆里靠拢，同时把他口袋里的成串珠宝首饰拿出来佩在身上，装扮成女性，最后，披上一条鲜艳的围巾，并在晚会结束时穿上布拉吉（berlache），他的装束俨然与女人无异。及至此时，人们在谈论他时开始用“她”来作为指称代词。讲述这一段，与我眼下讨论的问题没有什么太大的关系，我只是顺便提一下这种不顺应环境的个案类型。这种离轨可能有一定的生理因素，但是，这决不仅仅是一般所说的气质变异，至少男性与女性的界定是社会意志的一个方面。

这个论述既不涉及先天的同性恋者，也不触及公开同性性行为。然而，可以断言的是，在不同类型的顺应不良者中都以各种方式相互影响、相互强化，同时，先天的同性恋者可能在其中打着易装癖的旗号在行动着。但是，我们所说的离轨主要是指某些个体的秉性与某种行为相投合，以致妨碍了对环境的适应，因为这种行为相对他们自身的生理性别而言是反常的，但相对于他们的异性来说则是正常的。这种顺应不良者的出现，不仅取决于判若鸿沟的男女两性的社会人格状态，而且他们的人格必然具有非此即彼的性别特征。这种社会力图把成长中的儿童套进社会公认的模式，对他们实行强制教育，希望每个成员都根据其自身的性别去认同社会标准人格。而在对两性社会人格不严格地加以区分的社会里，人们在孩子表现出有悖本身性别的行为时，只不过训斥说：“别那样做！”“人家都不那样做”，“如果你那样做，大家就不喜欢你了”，“假如你那样做，就会遭人唾弃”等等。这种社会倾向将人的行为看作是社会决定的：人们告诫孩子不得任性、在不适当场合哭笑或生闷气；虽不要错怪他人，但在别人有意侮辱你时也不要轻易放过。正如有一首训诫性的诗谣唱道：“如果你，不去压

抑，不去压抑这天赋的倾向，你就不是，不是一个真正的人。天性的真谛，与现实社会中人的概念是决不相容的。”但是，阿拉佩什或蒙杜古马人却没想到要给这种告诫加上一句：“你的行为根本不象男孩子，倒象个女孩子。”关于这一点，阿拉佩什给我们的印象是很深的。由于在受父母照料上的细微差别，男孩似乎比女孩更喜欢流泪，性情也更温柔，一直到长大成人都是这样。然而，由于情感行为缺乏性别差异观念，所以，永远不会产生现实的男女差异。在那些两性间气质相去无几的社会里，儿童的地位感也是无可非议的——也就是说，理所当然地具备性别隶属感。但是，有趣的是他会在他成长发育过程中持续地注视着长辈的配偶行为，并在这基础上完成了对未来的设想。注意，这里并没有通过让儿童个体发现自己性别缺陷，强迫他们与其异性单亲认同。在那里，女儿对父亲、儿子对母亲的某些微妙的模仿，并没有遭到制止或非难，也没有人预先提出警告：这女孩长大将是个男孩式的顽皮姑娘，这男孩会沾上满身女人气。这就是阿拉佩什和蒙杜古马男女儿童社会人格形成的一些情形。可见，阿拉佩什和蒙杜古马两部落儿童就是在这种宽松、混沌的状态下铸成了他们温良或暴戾的性格。

对照一下我们文化中儿童的发育成长过程，就会发现我们传统文化的专断。我们常常听到：“不要象个女孩似的做作。”“小姑娘不要干那种事。”呵叱孩子这方面的“过失”，迫使孩子臑服社会规范。在保育所、在家庭有无数条清规戒律分明地捆绑着儿童的手脚，约制着儿童的行为。象坐的姿势、游戏的种类、运动项目与运动风格、情感表达、虚荣心、服饰偏好和时事兴趣……凡此种种无不向我们揭示了男女两性的行为差异。人们翻来复去，每每对孩子的言行进行申饬：“姑娘

家别干那种事。”“你就不想当一个象你父亲那样的男子汉吗？”这在孩子不幸地带有了（在微小程度上）异性的气质时，势必引起他们的情感混乱，以致不能正常地适应周围世界。由于性别的社会差异是确定无疑的，所以儿童的性别总是被用来解释他们为什么要穿裤子而不穿裙子，为什么喜欢棒球而不要布娃娃，为什么宁愿互相殴斗而不愿意流泪……人们对孩子经常性的劝说和告诫，使孩子的心里无形中产生了一种恐惧感，惟恐自己不能被接纳成为所属性别的成员，尽管在生理方面他（她）毫无异常之处。

的确，在人格的形成过程中，自身性别的解剖结构作用与社会制约作用相比是微不足道的。最近，在美国西部城市有这么一件富有戏剧性的事情：一个名叫“玛吉”的男孩竟象女孩一样生活了十一年，干着女孩干的事情，穿戴着女孩穿戴的衣服。虽然他在几年前就已暴露了他男孩的生理结构，但是，周围的人也未将他当成男孩看待。后来，社会工作者发现了这个情况，重新划定了他的性别。这个男孩的行为不属于倒错的范畴，只不过是社会错误地把他视为女孩，他自己也就自觉地向女孩认同了。更有意思的是，他的父母长期以来由于某些原因也未曾发现，而且就在社会工作者鉴明后，其父母也拒绝承认和纠正这种谬误，表现出一副不以为然的神情。这种奇事说明了在性别上社会性分类实比解剖学的分类有效得多。由于这种社会分类作用的强大影响，这种孩子可能为自身的性别隶属而感到迷惑不解。

这种社会压力表现在若干方式上。当孩子们行为反常时，首先会受到性别资格剥夺的恐吓。如果男孩不喜爱翻爬滚打地玩耍，受责骂时便哭泣流泪；倘女孩子酷嗜冒险，喜欢攻击她

的伙伴，社会就会向他（她）施加某种压力，就要受到性别资格遭剥夺的恐吓。其次，如果一个男孩喜欢干公认的适宜于女人的工作，人们就会说他在情感方面有女人气。其实，一个小男孩对编织感兴趣，可能意味着他天生就乐意干编织之类的活计；他对烹调爱不释手，可能归因于他的兴趣类型，这种兴趣也许使他成为一流的化学家；他愿意玩娃娃，也不是出自喜欢照顾孩子，而是他热衷于编导某些戏剧性的情节。同样，一个少女对赛马如痴如迷，这可能因为在马背上可以自如地协调她的身段；她喜欢摆弄兄弟的无线电器材，也许出自她娴熟地操作摩尔斯电码的自豪感。人们的某些体力的、智力的和艺术的潜能，很可能偶然地在一二项活动上表现出来并因此而获得良好的自我感觉，于是便认定这些活动适宜于自己的潜能，然而正是这些活动却被认定有悖于其本身的性别。这样一来，会产生两个结果：一个是他（她）的行为和情感因具有异性特征而遭到人们的谴责；另一个是，因为职业的选择和爱好的影响，个体身上的异性特征得到进一步的强化，所以，以后可能采纳更多的社会所限定的异性行为。

第三种方式，是性别交叉认同(cross-sex identification)。由于社会人格二分法的铺垫，成长中的孩子往往交叉认同父母的社会人格。如果男孩与他的母亲的人格认同，则会导致他后来在与同性个体互动时充当被动角色的后果，这种解释在现代心理学领域非常通用。经历了“虚假人格认知”过程的男孩，不能与他的父亲认同，于是，他就失去了提供“男子气”行为的直接“培养基”。毫无疑问，儿童们在日常生活中正在寻觅着适合他们社会角色的“原型”，当然，最方便的，最易“成功”的，就是在他们双亲身上（或早年抚养人身上）寻找最明

显的范式。假如我们对这种交叉认同产生的原因进一步刨根问底，便可以发现问题不在于小男孩气质的女性化，而主要在于标准化了的两种社会人格的并存。众所周知，在我们的社会里，以及在很多社会里，最明显的社会属性就是性别属性。一般来说，日常生活中的穿衣、职业、语言无不在把孩子的注意力，集中在同性单亲身上。可是，有些孩子却不顾巨大的压力，执意选择异性单亲进行交叉认同。认同的对象不是爱的对象，而是意味着认同者与被认同者的动机、意图、感受颇为投合，而且，认同者觉得自己长大后，也可以象认同对象那样选择自己的生活。

为了进一步讨论这个问题，让我重申我的假设。我曾提出，某些人的特性已被社会标准化为一个性别的行为和态度模式，而另一些人的特性已被标准化为另一个性别的行为和态度模式。这种社会的专门化(specialization)便是下列理论的基础：社会规定，倘若特定的行为方式对一个性别而言是正常的，那么对另一性别而言则必定是反常的。离轨不是因先天缺陷就是因早期发育过程的偶然事故所致。让我们假设一种情况，即不同社会对人之间身体接触程度有不同的态度，并在不同的社会有不同的专门化水平。的确，我们发现在多布(Dobu)、马努斯(Manus)原始社会中，无论男女，临时性的身体接触是被禁止的，并为此订立了种种清规戒律，每个成员必须无条件遵守，只有那些公认的精神错乱者，才有可能轻微地、偶然地碰触他人。而在另一些社会，如阿拉佩什却是另一番情景：不同年龄、性别的个体之间允许大量的、适意的身体接触。现在，让我们讨论一下只允许同性之间身体接触的社会情况。在这种社会中，男人往往不能忍受与其他男人随意的身体接触；而对女人来说，同性间

这种举动则是"正常"的，她们接受了这一行为方式。对男人来说，勾肩搭背、同床就寝、或在拥挤的汽车里把另一男人抱在膝上之类的行为，每每出现都是有限制的，甚至令人反感；如果该社会的制约作用十分强大，人们对这类行为必然报之以憎恶、惊恐的反应。而对女人来说，她们间不管身体怎样地接触都是无须做作、心甘情愿的，被肯定和受欢迎的。她们总是乐意于互相拥抱，互相抚摸脖颈，相互整理服饰，即便同睡一床也不感到窘迫，反而因此而感到惬意。下面我们以一对有良好教养的男女婚姻为例。在这种社会中，作为一个有教养的男人举止必须稳重、不得随意碰触他人，而一个有涵养的女人则认为女人间的身体接触是正当的，否定男人或男孩这样做也是正常的。设想这对夫妇生了一个女孩，这个女孩一生下来其言行就套入了公认的女子模式，"禁止与异性身体接触"的直接警告和间接警告，一直不能被她母亲解除。另一方面，有这样的情形，小女孩被放在母亲的裙兜里，当她的母亲试图亲吻她时，她挣脱掉了，并向父亲求援。他对她并不带有什么"父女"之外的情感，甚至在同去散步的时候也不主张拉着她的手。从这简单的线索可以看出，这女孩的行为取向是气质性的，而在这方面其父亲是社会性的，属于稳定的男性行为。就这样，小女孩可能逐步实现与她父亲的人格认同。由此也可以推断出，她更象一个男孩，而不象一个女孩。于是，她在成长过程中，会在其他方面更自如地适应男性行为。如果精神病学家发现这样的女孩在成年后总是喜欢穿戴男子的服装，从事男子工作，且不能从婚姻中得到幸福，那么，精神病学家可以说，交叉认同是她不够女人资格的原因，不过，这种解释并没有揭示事实的真相，因为，假如社会上根本就不存在对性别态

度的二分法，就不可能出现上述的认同问题。如果某个阿拉佩什儿童更象含蓄、缄默的父亲，而不象情感外露的母亲的话，他可能也感到：我与父亲相象。但是，要知道，这在他（她）的人格上并不具有更深一层的意义，也不产生更深的影响。因为在他们那种社会生活中，他（她）不可能有"感到象一个男人"或"感到象一个女人"的性别差异意识，不同的和微妙的性别态度，在儿童的成长发育和适应中只是偶然起作用。

我们得承认，这个例子的确还是个假设，且又比较简单，现代社会的情况则要比这复杂得多。随意列举一些这方面的事实来，就足以揭示存在的问题。孩子的父亲或母亲可能偏离常轨，在这种情况下，孩子角色学习的误导就很难避免了。孩子的父母也可能都背离规范，交叉走在相反的性别人格轨道上，即母亲显得阳刚坚毅，父亲则阴柔软弱。这种情况，就是在现代社会也屡屡发生。在现代社会生活中，一般来说，结婚必须建立在男女人格反差的基础上，因而离轨的男人经常选择离轨的女人。他们的孩子往往受到暗示，加之孩子本身气质趋向于异性，很可能出现虚假认同；再者，尽管孩子自己极容易适应环境但是由于同性单亲是顺应不良者，所以也常出现虚假认同。

前述的都是些气质方面的认同，但是认同也可以表现在其他方面。个体最初的认同不拘性别，主要表现在智力和特定的艺术才能上，使有天赋特质的儿童认同于有天赋的父亲或母亲。如果某社会存在着人格的双重标准，那么，这种在能力和兴趣基础上的简单认同就会转移到性别认同上去。这时候，当母亲的会痛惜地说："玛丽总是忙于摆弄制图和器械，她的兴趣不同于一般的女孩子。真遗憾，她不是个男孩。"可以想

象，玛丽的性别认同不会太顺利。

值得指出的是，几乎在我们熟知的所有社会中，男孩和女孩得到的待遇是截然不同的。就拿遗产继承和财富所有权的分配来说，这些社会性的安排反映了两性间的气质关系。众所周知，具有较高声望的职业几乎被男子垄断着，相反，大多数女子失去了通过职业（传统的女性职业）来获取社会声望的机会。因此，对那些“愿意成为一个男孩”的女孩而言，醉心于一部分男子气十足的活动至少存在着一些现实的可能性。而对于“愿意成为一个女孩”的男孩而言，他的尝试几乎是无望的。假如，一个男孩总是参与女性活动，就会常常受到双重的责备：他已被社会制定为男性，却总和女子在一起，这会引来他人对他的指责；同时，他又只能从事低声望的活动，由此而自怨自艾。

此外，在一个社会中，某些被说成是女性所特有的态度和兴趣，也往往遭到文学艺术的冷落。事实上，当一个女孩发现公认的男子汉情趣很接近自身的某些特质的时候能找到这种情感的表达方式，相反，一个男孩却找不到类似的情感发泄途径，因为文学艺术拒绝为他“非正常”情感提供宣泄通道。肯尼思·格雷厄姆（Kenneth Grahame）①在他著作中的著名章节——《她们都在说些什么》②中，描述了男孩们在少女特殊的，且又有限的兴趣面前感到的困惑。

“她又找教区牧师住所的姑娘去了”，爱德沃德

①英国作家。——译注

②引自肯尼思·格雷厄姆《黄金时代》1895年、1922年版，多德·米德出版公司（《The Golden Age》1895年，1922年，Dodd,Mead Company,Inc.）

(Edward)① 注视着赛琳娜② 快速移动在小径上的高统黑靴说："她现在每天都出门同她们在一起。她们一见面，就拉呱起来，没完没了，不知疲倦！我不晓得她们在那里都聊些什么……。"

"或许她们讲什么鸽子蛋吧，"我半带着睡意提醒道，"可能还有船、水牛、荒岛、野兔为什么有一个白尾巴；是先弄一辆四轮马车呢还是先设法搞到一台切割机；至少她们在谈，假如她们是男人时将要干什么，只要想聊，要聊的确实很多。"

"是的，但是，她们根本不谈那类事，"爱德沃德坚持说，"她们凭什么谈这些？我想她们什么也不懂。她们也不会干任何事情——除非是弹钢琴，但没人愿意谈这个。她们好象对什么都不关心，我说的是对任何有意义的事都不关心，既然如此，她们还能谈什么呢？对这些女孩子，我真有些摸不透。假如她们真的能谈论一些有意义的东西，怎么没人知道呢？既然没有——而且我们也料到她们不会有什么名堂，真是的——为什么她们不闭上叽叽喳喳的嘴？该死！这个老兔子——你看这老东西不想让我们交谈……。"

"对啦，兔子也会聊天！"哈罗德(Harold)③ 插嘴进来："我经常在兔笼边照管它们。它们把头拥在一起，鼻子上下地耸动着，恰好象赛琳娜和牧师的女儿

①书中一男孩。
②书中一女孩。
③男孩的小伙伴。

们在一起喋喋不休的样子……！”

“其实，即使兔子有一天会说话，”爱德沃德有些勉强地说，“我断定它们决不会象女孩子那样废话连篇！”

看来，他们这样说也未免太苛刻了，也不太公平，因为赛琳娜和自己的朋友到底说了些什么谁也不知道，直到今天为止。

这种困惑感很可能贯穿男孩的一生。如果一个女子或凭借天赋气质，或靠后天环境偶然训练就能更多地认同男人的气质、兴趣；倘若她对眼前的性别标准不太适应，那么，她就会背离“本原”的性别角色，对生儿育女不感兴趣。而对男子而言，对自身性别特质的厌恶就意味着性别权利被微妙地剥夺，因为他不能分享他所处社会中的大多数艺术象征，也找不到别的替代的形式。说到底，他很难摆脱困惑和忧虑。在他的社会里，他不能自然地感觉到自己是一个真正的男子汉，同时，也不能在既定的女性人格中寻得一些慰藉，尽管她们的人格更贴近他的气质。

因此，社会现实千方百计地迫使我们去体会——认识自己不仅是处在特定时代及特定社会中的一员，而且也是某一特定性别的一员，而不是另一性别的一员——儿童的成长因此而受到制约，对社会顺应不良的个体也因此而不绝于世。现在，有许多研究人格特征的学者，把各式各样的、难以阐释的顺应不良现象归咎于“潜在的同性恋”倾向。其实，这种说法只是对症状的一种诊断，而不是对病因的诊断，殊不知两种性别人格标准的存在才是问题的实质。我的这个论断不但适用于同性恋

者，也适用于千千万万个偏离社会标准人格的个体。

一般说来，各个社会均倾向于将互相对立的气质特性与生理性别相提并论，实际上这是个谬误，因为这些特征不过是被推崇为特定的性别行为模式的某种人类潜能而已。如此说来，离轨者就不会再戴着“潜在同性恋”的不雅之名了，他们的出现是这种社会不可避免的现象。只要社会坚决主张将性别与勇敢、性别与积极的自我感觉、性别与人际关系方面的偏好混为一谈，就必然会出现离轨现象。何况，在社会生活中，每个性别成员真实的气质特性（潜能）与文化规定角色的毫无抵触是不可能的，这种不和谐性又反过来影响了那些生来就对社会适应良好的个体的生活。这种社会总是规定男性是一种敢作敢为、身居支配地位的性别；要求女人柔顺、敏感，于是，敢作敢为的女子或柔顺温良的男子将被贴上离轨者的标签，显然，这种人的社会境遇极为难堪，人类的各种交往尤其是求爱和结婚对他们来说是个很难解决的问题。但是，我们也要注意到，有的孩子生来就有侵犯性、支配性的气质取向，并被灌输以致相信支配柔弱的女子才能显出男子汉的气概。他所受的训练使他自觉地表现出锋芒毕露的气质特征以征服那些敏感和柔顺的女子。当然，在社会生活中，他不但时时遇到柔顺的女子，而且，也偶尔碰上温良的男人。就这样，在同性群体中，他的支配行为不断地也得到强化，在这种情况下，他要求他人对他绝对忠诚，并反复声明自己的重要性，所谓“潜在同性恋”的情境因此而得以形成。同样，这种人自以为能支配他人是富有男子气的佐证。与柔顺者的日常交往也使他对此深信不疑。但是，当他遇到同他一样具有天赋的“支配欲”的女子时，或者一个虽然没有支配欲但具有某种他所难以企及的特殊

技能的女子时，他的脑子里便产生了怀疑，怀疑自己身上是否有男子气。这可以理解那些在气质上与社会推崇的男子汉气质相贴近的男子为什么对离轨女人（尽管她们所受的训练不同但具有同样的气质特征）抱有怀疑、敌视的态度，并在确认他们自己牢固的性别隶属基础上深信异性不会具有类似自己的人格。

同样，一个柔顺、敏感的女子，也会发现她们在社会上处于不公正的境遇和不公平的地位，尽管文化对她的气质作了充分的肯定。一个女子从幼年到发育成熟，一直接受着权威的支配，并竭力去逢迎支配别人的自我中心主义者的欢心。而且对她颐指气使的支配也时常来自某个女性，于是，她觉得身为一个女人实在不是件易事，以致她难以适应婚姻生活，尽管她是社会中标准的女性。如此说来，她充当一个女人的过程同时也是对自己的女人气不断怀疑和否定的过程。

由于特定社会中两种社会人格及性别支配、性别限定人格的存在，使出生在这个社会的任何人都不同程度地受到损害。气质异常的人不能适应社会公认的人格标准，同时，他们的存在，他们对社会环境的异常反应又是那些遵从社会规范的人感到困惑的原因。毫不夸张地说，每个人的心里都播有疑惑、焦虑的种子，而这些又都阻碍着社会生活的正常运行。

但是，仅是如上的论述是不够的，德具布利以及当代美国

此而获得对妻子的控制权，这种规定促使那些不适应环境的男人一次又一次地尝试这种控制，放纵他们那种与整个早年教养相冲突的行为，而早年所接受的教育中就有服从、尊重女性的内容。不消说，他们的妻子也巴望着得到这种尊重，这是她们所受的教育所决定的。德昌布利的社会结构和社会价值取向，在一定程度上是互相矛盾的。德昌布利人将女子的支配性气质的高度发展归咎于毗邻部落的影响，这些部落的女人常跑来嫁给德昌布利人。针对自己文化中的不协调状况，德昌布利人会辩解说：在阿拉佩什男人与女人之间的相互适应也常常遭到破坏。但是，不能不看到，随着德昌布利人对战争、猎取首级的兴趣收敛和对精美、典雅艺术的欣赏水平提高，他们社会文化内在机制失调的状况将更为严重。况且，女人在重要经济活动中的重要作用有增无减，而男人在这方面的影响日益相形见绌。至于形成这种局面的历史原因是什么姑且不论，但这些原因本身的错综复杂是毋庸置疑的。今天的德昌布利社会，在制度、风俗和文化价值取向之间呈现了严重的混乱。若是与我们曾考察过的另一些原始文化相比，神经过敏的男性在德昌布利最为常见。他们的离轨，他们的气质不适应并没有妨碍要求他们扮演曲意逢迎女人欢心的角色。说来也是，由习俗、制度确定的东西真是太多了，而且根深蒂固，就连比我们自己更单纯、更初级的原始社会亦如此。

当代文化，正处在向经济地位发生变化的妇女作出让步的窘境之中。近来，男人们发现，作为他们支配地位的保证和象征——独自担当起家庭经济重负的能力遭到了根本性的否定，他们不再是家庭经济的唯一支柱了。长年的教育使女人相信：谁是家庭经济的依靠，谁就能掌握家庭的权柄。这个信条深入

入心，以致无人敢于怀疑。当然，这个信条是以妇女没有收入为前提的。现在，妇女们常发现她们正处在家庭中的实际地位与她们因早年所接受的训练而形成的习惯之间的夹缝之中。反之，男人们所接受的训练使他们获得了性别优越感，并深信他们挣钱的能力本身便是他们男子气的一个明证。然而，现实是无情的，失业常使他们陷入迷惘的境地，一旦他们的妻子获得了职业的保障，那时的处境便更使他们感到惶惑了。

上述现象在美国尤其明显。这是因为在美国存在着众多的民族、地域群体，这些不同的群体各自都具备一套独特的性别行为方式。另外一个原因则是：在这个国家中，家庭内部的性别行为方式对儿童产生极其重要的影响。我们复合的、多层次的文化结构的每个部分都有它自己的一套规则，恰恰是依靠这些规则，性别间的权力互补、平衡才得以维持。然而，在这些规则之间是有差异的，甚至是相互矛盾的，这在不同的民族群体、经济阶级之间更是如此。由于缺乏特定的禁忌，不能有效地阻止个体跨越养育自己的群体与他人婚配，所以隶属于不同群体的男女们完全可以无所顾忌地通婚，尽管他们各自接受的性别关系模式迥然不同。这些男女通婚的一个直接结果就是性别文化的交叉渗透，而这种渗透又会对他们的子女产生深刻的影响。在这样的社会中，虽没有人怀疑异性之间在“固有”的行为方面存在着差异，但没有人能够确切地说出“固有”的行为到底是什么，此外，文化对什么是男女恰当的行为方式也没有固定的界说。在这种环境中，几乎每个人都会怀疑自己是否真正具备作为一个男子或女子的天赋素质。显然，我们在强调适应的重要意义的同时已失去了实现这种适应的能力。

# 结　　论

两性人格差异是由社会文化所致，叙述到此该是一清二楚了吧。毫无疑问，关于这方面的知识，对任何一个试图建立秩序井然的社会都是大有裨益的。这和知识犹如一把双刃利剑，既可以用来劈出一个比人类现存社会还要柔顺、斑驳多变的社会轮廓，也可以仅仅开辟一条狭窄小径，让单个的男人或女人，或者男女一起，在严密的统辖下被迫拥塞着从这里通过，看上去既不偏左也不偏右。这些关于两性人格形成的知识原理，使法西斯主义教育体系成为可能。在这一体系中女性被禁锢在传统的模式中（现代欧洲人过早地断言这种模式已被永久地摒弃）。它又使共产主义计划的实施成为可能，即在不同生理功能允许范围内，对两性一视同仁。由于社会制约的决定性作用，所以在美国，虽未经有意识、有计划的筹划，但是这一切都确确实实地存在着；在某种程度上逆转了欧洲男子的统治传统，涌现了一代新潮女性。这些女子以学校中的老师和带有攻击性、发号施令式的母亲为楷模，效仿她们的生活方式和行为方式。与此同时，她们的兄弟在与她们交往时，力图扳回局面，维护关于男子的天然统治者的神话，但未免枉然。在

当代社会中，少女们已经开始把统治他人当成了自己的权力。正如一个十四岁女孩解释所谓："假小子"的意思时说："是的，确实是这样的。过去它常用来表示一个女孩尝试象男孩一样地行动，象男孩一样穿着和诸如此类的事情。但那只属于带裙环之裙①的时代。当今的女孩却无所顾忌，她们从从容容地象男孩一样行动。"国家和民族的风尚和社会观念已迅速地发生了变革，比如，十年前所说的"女人气"是意味着男人的行为如同女人，而现在，这个词也可用在一个女孩抨击另一女孩的扭捏作态，要么，就被女孩子用来善意地嘲弄那种男孩子："他总是喜欢戴着棒球手套，高声呼喊'把球扔到那儿！把球扔到这儿！'可是，当你把球轻轻地掷给他时，他却不能接住。"可以看出，这微妙的评论深刻地表现了一种趋势。即使这种趋势并非滥觞于法西斯主义者的倡导，但是，它在最近的三十年中获得了不可遏制的发展，至少在使女子成为家庭主妇和不再区别对两性训练方面的差异上已显露无余。目前，这种状况在我国愈演愈烈，其情形同我们所观察到的德昌布利猎取人头的情形不尽相同。在那里，尽管女性被培养得敏捷、自信，胜任家长之职，但是，男子仍是公认的家长。而我们这里的情形是，越来越多的美国男子感到他们必须大声地疾呼方能维持他们已不稳固的地位，而且，越来越多的美国女子获取了社会所赋予的支配权力。但是她们也因此而蒙受了不白之冤——因为社会尚没有完全地或至少是公平地给予她们统治的凭证和规则，而这些凭证和规则是她们能顺利地获得地位，而不至于因此危及她们的孩子、丈夫以及她们自身的保证。

①旧时妇女穿的裙子的下摆往往用一个箍状的撑开。——译注

我们知道，所谓的男子气和女人气是社会性产物。对这个事实具有一定程度认识的社会有三条道路可走。其中两条已经在人类漫长的、不规则的、但又经常反复的不同时代中多次尝试过了。第一条路是将男女人格进行标准化以作为社会鲜明的参照、互补和对立物，并在此标准化的基础上构建与此相一致的每一社会制度。如果社会宣称女人的唯一功能是为人之母，其本份是养育子女，这些都是女人的天职，那么，每个女人只要生理上没有障碍，都要担当母亲角色并接受这方面的功能训练。这种社会可以解决下列矛盾：女人的归宿是家庭的教条和家庭现存数量之间的矛盾；训练女人适应婚姻生活与迫使她们终生不嫁、赡养父母的矛盾。

这种文化制度，极大浪费了女性的才华。在这早已人满为患的世界里，与其让她们的精力消耗在养育儿女上，不如促使其发挥另一些功能而更有益于社会。这种习俗也是对男人才华的浪费，与其让他们在劳动市场争名逐利，不如在家里修身养性。这虽是浪费，但又得到了人们的首肯。这种制度力图担保每一个体所扮演的角色都适合于社会所推崇的男女人格标准。当然，那些无视社会训诫、背离标准人格的个体也将遭到这种制度的处罚。成千上万的人欣然回到这种标准化秩序中来的可能性并没有消除，所以，我们必须有所警觉：二十世纪女性获得的大量机会可能再度被剥夺，她们也许重新被套上种种限制性的精神枷锁。

如上所述，这种情感与才华的浪费不仅严重地出现在女人身上，而且在男人身上也在所难免，因为在对一个性别进行约束的同时必然伴随着对另一个性别的一些限制，这是不容置疑的。每个父母训谕女儿采取什么样的坐立姿势；对指责和恐吓

该有什么样的反应；玩什么样的游戏、唱什么样的歌、跳什么样的舞、画什么样的图……才不遭到他人的非议。所有这些不但浇铸着每个女孩的人格，相对而言，也起到了对其兄弟的人格进行塑造的作用。没有一个社会既将女性的人格发展套入既定的框子，却又不殃及许多男人的人格发展的。

或许，社会可选择另一条路，这条路也是许多激进群体所倡导的，即承认既然男女可采取不同的行为模式，也必然能采取同一种行为模式，也就是说男女两性无须分别有一套各异的人格标准。女孩也可以精确地培养得象男孩一样，膺服同样的法则，采取同样的表达方式，从事同样的职业。这个过程，看起来似乎符合以下逻辑：所谓被不同社会标定为男子或女子特有的潜能，实际上是相当一部分男女成员共有的潜能，从根本上说与性别本身无关。假如人们接受这样的逻辑，那么，摒弃欧洲传统文化中对性别差异专断的标准化的成份，不就是合情合理的吗？承认这种标准化的性别差异不过是一则应该戳穿的社会神话，不也是理所当然的吗？今天，科学的避孕方法可以使女人不必违心地生儿育女，以往的两性间最明显的事实差异——体力强度不同，已经没有什么意义了，正如男子的高矮不再是影响争斗的一个现实因素：法律的诉讼程序取代了面对面的格斗。鉴此，男女间在力量上的悬殊在现代文化制度中并没有什么重要意义。

总之，在评价上述体系时，必须记住：这种体系是社会趋向于高度复杂化的一个前提。而消除男女性别人格间的差异，也许意味着文化复杂性的随即丧失。在阿拉佩什，就看不出老人与年轻人、男人与女人之间在人格方面有什么差别，同样，等级及地位的划分亦告阙如。我们已经看到，所有与社会的简

单的强调不相吻合的人——轻者被视为个人生活的失意者，重者则被判定为背离常轨之人，都将受到社会的谴责。在阿拉佩什，那些凶暴成性的人，难以在文学、艺术、礼仪中找到任何能够发泄扰乱心理安宁的内部冲动的途径，即使部落历史也不能为他们的这种尝试提供可以效仿的先例。在这个社会中，有些个体虽然不是失败者，但他们的人格类型决不会得到社会的承认。就拿那些富于想象、绝顶聪明的人来说，尽管他们基本上吻合于他们的社会价值标准，但也常常因社会结构过分简单即缺乏广度和深度而痛苦。我在阿拉佩什认识一个男孩，他的大脑特别发达，他对他们的社会颇感失望，抱怨它单调、缺乏戏剧性情节。同时他也不满意社会中的放任态度。他搜寻各种素材以便发挥自己的想象力。他渴望得到一种情感强烈的生活，但是，除了那些反映顺应不良者的感情冲动的故事之外，似乎也没发现什么东西可以激发他的想象力。不过，这种感情冲动是以对他人的敌意为特征的，而这一点正是他所缺乏的。

蒙受损害的不仅仅是个体，社会本身也是受害者。在蒙杜古马戏剧性地表现中，我们已看到了这种衰微的趋势。在阿拉佩什，女人不得参加某种仪式，这被看做是对两性的保护手段，阿拉佩什人的塔姆巴兰祭礼因此而得以保持下来，女子则是这种仪式必需的观众。反之，在蒙杜古马，男女在这一点上没有什么不同，即都认为被排挤在现实生活任何一个部分之外都是一种莫大的耻辱。现在，越来越多的蒙杜古马女人已要求并获得了参加成人仪式的权力。然而，蒙杜古马礼仪生活已经衰落，其实这是意料之中的事，因为演员毕竟已经失去了他们的观众。由此可见，蒙杜古马社会生活中富有生机的艺术性因素正在逐渐消失。综上所述，对一个社会来说，消除性别差异则

意味着降低社会的复杂程度。

其实，在我们自己的社会中也是如此。可以说，一个社会既可以否定性别差异的存在，并在这种观念的基础上形成社会的运行机制，也可以肯定两性之间存在着多种差异。不管是否定也好，肯定也罢，在对人格的标准化方面具有同样微妙的作用。特别是当一个群体试图对传统社会进行变革，确立新的社会人格时，这种作用更为显而易见。这种情况在今天的欧洲一些国家可谓屡见不鲜。例如，现在一般认为，女人比男人更有反战精神。倘若女人公开地高唱战争的颂歌，可想而知，这要比男人这样做更令人发指。所以，在这个假设之下，女人可以为和平工作而不会遭到非议，但如果她们兄弟或丈夫致力于和平宣传时便会受到指责。这种女子天生就喜欢和平的观念，显然是武断的，这种观念也是构成女人比男人温和善良的神话的一个部分。反之，如果这种神话并没有出现，则可能预示着少数当权者怀有把整个社会都卷入战争的企图。在这种情况下，社会坚持女子无论是动机、还是兴趣倾向都要以男子为楷模，女人也应该象男人那样嗜血成性、热衷于战事。而相反的观点坚决主张，女人首先是母亲，然后才是公民，她们的天职是遏止战争的骚动，使战争热潮不致卷走整个年轻一代。如果神职人员以和平为己任的话也会有类似的结果。对于个别牧师的好斗，虽能引起其他牧师们的反感，但宽容他人的角色要求使他们能饶恕少数同行的不端行为，即使社会对这个好斗的牧师表示抗议。如果年龄、性别、宗教信仰不能成为使某些人坚持少数派态度的原因，那么，在态度的标准化过程中，社会会把各种类型的背离形式统统置于禁忌之列，这样下去，其后果不堪设想。拆除所有阻碍妇女与男人平等地参与社会生活的法律的、

经济的藩篱及大规模地消除态度差异，这本身就需要文明为之付出高昂的代价。

在这样的标准化社会中，男人和女人、儿童和牧师及士兵都被训导接受一种无差别的、一体化的价值体系。当然，我们在阿拉佩什和蒙杜古马看到的离轨现象在这种社会中似难避免。也就是说，有些个体不顾自己的性别、职业角色要求，成为他们社会的叛逆，因为他们的天性与所处文化一边倒的价值取向格格不入。在这种社会中，虽说特别不顺应性别——心理角色的情形确实不存在了，但是，有关多种价值的观念也随之消失了。

正如我们所知道的那样，社会如果消除了两性间分明的人格差异，就意味着取消了所谓男人气或女人气的各具特色的人格表达方式，这终究是社会的一大损失。恰如节假日，男女纷纷穿上节日的盛装，而两性穿戴的迥异，为节日增添了许多热烈、欢乐的气氛。两性行为上的差异也具有这种作用。如果说服装本身就是一种象征，连女人的围巾也体现出其温柔似水的秉性，那么不难想见，人际交往的过程将更令人神往，社会也因此而受益匪浅。处在这种社会中的诗人将竭尽讴歌女性美德之能事，无疑这种美德在幻想着消除男女人格差异的乌托邦社会中决没有市场。

如果一个社会坚持不同年龄群体、阶级、性别群体应该拥有不同的人格标准以便它们在社会体系中各司其责，那么，作为社会生活的主体，即个体也获得了各自的生活意义。在这种情况下，社会就会按个体特定阶级、性别、肤色甚至出生日期专断地给其规定穿戴什么样的服饰、遵奉什么样的行为规范、采取什么样的反应定式。尽管这样会妨碍个体天赋才能的充分

发挥，但却使一个丰富多采的文化的形成成为可能。社会的高度复杂化往往以压迫个体为条件。历史上的印度就是一例。传统的印度社会就是通过让个体出生的偶然性必然地决定其行为、态度、职业而赖以生存的。这种社会的每一个体都获得了一定的安全感，这种安全感既带有绝望的意味，又是和一套固定的角色分不开的，即使如此，这种安全感仍然不失为高度复杂社会对所属成员的酬答。

此外，当我们对离轨个体境遇作一番历史性的考察时，我们会发现，那些生在复杂社会，但其隶属的性别和阶级阻碍自身人格充分发展者的处境，要优越于那些生在简单社会但处处受到排挤的人。在只允许男子暴戾地对待他人的社会中的凶暴女人、在仅仅允许农夫有毫不隐讳地表达情感自由的社会中的贵族成员、在新教制度的国家中有仪式主义倾向的天主教徒——这些人都可以在各自社会的其他群体中表达他们被压抑的情感。这些社会价值的存在，使个体受到了一定的激励，并感受到一定的生活意义。这些价值对他而言既无抵牾，又无法更易，因为他既不能选择自己的性格，又不能选择自己的父母。所有这些对于满足于旁观者角色，或沉湎于幻想的人来说生活在这种社会中也毫无怨言。他们在举行阅兵典礼时是站在人行道上的看客，在戏院里演戏时是不倦的观众，在教士布道时又是虔诚的听众。这些经历使他们感到满足，因为通过这些方式他们可以间接地宣泄社会不允许他们直接表达的情感。另外，在一个复杂社会中，对那些与自己所属的性别、阶级和职业群体不相适应的个体来说，看电影则是解除情感饥渴的有效途径，而文学及其他的艺术形式在这方面也能为之提供微妙的补偿。

然而，袖手旁观毕竟无益于性别角色调适。性别角色调适需要一种情境，也就是说，被动的个体必须介入其中，当然，这又以个体积极入世为前提。然而，在承认纷繁复杂文化的价值、欣赏文化在个体出生这种偶然事件基础上导演的精彩情节的同时，我们不禁要问：这代价是否太高了？难道除却了这种途径就不能建构我们壮美的社会生活、繁荣我们的文化吗？既然社会关于两种性别人格的主张制造了这么多混乱、这么多不幸的离轨者，那么，我们是否能够考虑建立一个在摒弃这种差别的同时又能保持既定价值观念的社会呢？

让我们假定存在着这样一个社会，它已经用瞳色取代了"天赋"的性别、种族作为对人格分类标准。它规定全部蓝眼睛的人具有文雅的、温良及乐于助人的人格特征；棕色眼睛的人则具有傲慢、霸道、以自我为中心的人格特质。在这种状况下，两种互补性的社会性旋律会奏出一部文化交响曲。在艺术、宗教、正式的社会关系领域中，将有两条主线（而不是一条）。在这种社会中，既然有蓝眼睛的男人和女人，也将意味着有文雅的、"慈母般"的女人和男人。一个蓝眼睛的男人也许与一个在人格方面和自己相似的女子结婚，也可能与一个与自己在人格上相悖逆的有一双棕色眼睛的女人结婚。于是，导致同性恋的强烈倾向也就自然被削弱了。同样，两性间的敌对情绪将被控制在最低限度，因为每个性别成员的个体利益可以通过不同的方式得到满足，具有相似气质的个体间的婚姻和气质迥异的个体间的友谊也不会导致潜在的性心理失调。但是，由于瞳色原本与个体受教育后所表现出来的态度毫不相干，所以，个体仍然要遭到气质偏好方面的限制。每一个蓝眼睛的人（他或她）如果表现出一些只有棕色眼睛人才可具备的气质特征，那

么，迫于社会压力，他们不得不就范，否则注定要成为顺应不良者。然而，以瞳色作为人格分类的标准可以避免按性别作为人格分类基础所带来的重大社会损失。在以瞳色为人格分类标准的社会中，人际关系，特别是涉及到两性间的人际关系也决不会再被人为地歪曲了。

不过，这个构想——根据儿童不同的瞳色，造就其截然不同的人格——虽然相对于按照性别作人格分类是一个明显的进步，但终究还是一种模仿，尽管是对人类有史以来按性别、肤色、出生日期以及颅相规定个人角色的一个拙劣的模仿。

显然，问题的答案不会局限于下列二者之间的择一：要么以牺牲个体的幸福和适应为代价，承认对性别差异标准化的合理性；要么就是不惜社会价值的蚀损，消除这些差异。一个文明也许无须以年龄或性别或种族或血统作为自己的基本原则，也不必沿着这种简单的线索对人格进行专门化，它完全可以允许各种千差万别的天赋特质的并存，并在引导的基础上为那些各具特点的个体在社会上找到适当的位置。这样的文明充分肯定个体具有不同的潜能，压根就不准备对个体的人格进行人为的塑造——将有违天性的要求强加于个体。

无论是在对新的人格类型塑造上，还是在对现实个体差异的认识中，随着时代的变迁，两性之间的差异正经历着一个日益缩小的过程。有时候，关于社会地位的观念已打破了性别分类的格局。在按财富和等级分层的社会中，富有的、有地位的女子待人凶狠专蛮也不足为怪，然而，倘处在社会下层的人或穷困者，不管是男人或女人也有这种习性，肯定得不到社会的宽容。这种变化虽然反映了妇女逐步解放的趋势，但决不意味着个人将获得更多的自由。不错，在少数女子身上不乏上流社

会的人格特征，但是，与此相适应的是众多的男子和女子只好采用惯于臣服他人、畏葸退让的人格取向。可见，这种改变仅仅意味着一种专断的标准取代了另一种而已。对一个社会而言，无论是仅仅推崇男人应该勇敢无畏，还是单单强调显贵们应该敢作敢为都同样是不切合实际的。

破除以性别为基础的分层而代之于按社会等级的分层并不是一个真正的进步，这只不过是一种换汤不换药的把戏。其中，出身在上流社会的个体，不可抗拒地被套入预定的人格模式，例如傲慢型的人格，遗憾的是，他们中间仍然有一些人要挣脱这种既定的人格模式。同样，在穷人中间，傲慢的人总是因受到逆来顺受的训练而恼怒不已。于是，一方面，富翁的温良敦厚的儿子被迫担当起对他人颐指气使的角色，而另一方面，在贫民窟内，那些雄心勃勃、积极进取的儿童被注定不能实现自己的宏愿。倘我们的目的是要让每一个体充分地表现自己的气质，而不是偏袒性地对某一性别及其命运感兴趣，那么，我们则必须把那些促使妇女获得独立、解放的历史过程看作是一种真正的进步。虽然社会要为这种进步付出巨大的代价。

采纳所谓的第二种方式即对性别差异不加以严格区分的方式是以承认个体间潜能的差异与性别无关为前提的。注意，这里真正的个体差异已取代了人为的差异。这对社会和个体而言是极有裨益的。在这种情况下，写作将成为两性都可追求的较理想的职业，个体只要有这个能力就尽管去写，性别不再成为限制其才能发挥的因素，个体也不必为是否因此而失去男子气或女子气而顾虑重重。既然一个职业与性别所决定的天赋无关，那么能够胜任这种职业的人无形中就增加了一倍。就拿艺

术领域来说，艺术家的数目将会大幅度地增加，因为许多具有艺术潜能的个体无论男子还是女子将得到社会的承认。这就为我们建立一个社会提供了大体的方案。在这个社会中，个体间天赋的差异将取代人为的差异。我们必须意识到：虽然人有性别、种族之分，但却具有相同的潜能，这些潜能可以通过遗传机制代代相传，只有当社会不能为这些潜能提供发挥的机会时，它们才渐趋衰萎。如同社会现在允许男女均投身于一种艺术事业一样，它也可能允许同一性别的个体可以具有截然相反的气质。这种社会可能抛弃让男孩崇尚武力，让女孩继续温驯被动，或者让全部孩子崇尚武力的企图，而代之于我们的教育机构因人说教：如果某男孩具备表现"母性行为"的能力，那么就让他的这种能力得到充分发展；同样，如果某女孩天性敢作敢为也应给予充分的肯定。没有哪个儿童因为属于这种性别而不是另外一种性别，他的特殊的秉赋、生动的想象或精确的思维会遭到社会的贬低。没有哪个儿童被无情地套入某一个行为模式。因为在这个世界中许多模式可以并存不悖，这使人们学会理解：对每一个体而言，他的行为模式是最适合他自己的天资的。

这种文明并不抹煞人类在漫长时期所取得的历史成就——确立了各式各样的标准。社会遗产将被继承，每个儿童因具有不同的天赋而受到不同的鼓励。我们既然具备为男人和女人设计的行为模式，那么，我们也将会拥有能够充分体现个体兴趣倾向及天赋才能的行为模式。在这里，每种天赋才能将有一套相应的伦理准则和社会象征、艺术和生活方式与之匹配。

过去，我们自己的文化在许多人为的差异尤其在性别差异基础上，创造了既丰富又有悬殊差别的价值观念。显然，只是废

除这些差异尚不足以使社会创建一种理想模式：在这个模式中具有不同秉赋的人都会找到自己恰当的位置，而不是被迫嵌套进一个不适合他天资发挥的模子里。如果我们创造了一个丰富多彩的文化，富有不同的价值观念，我们必须清醒地认识到人类全部潜能的多样性，因此我们需要缔造一个具有较少专断性的社会结构，在这种结构中，每一种人类的天赋都会得到一个恰当的位置。

# 译 后 记

浙江人民出版社《比较文化丛书》编辑的大力支持、几个年轻人的共同努力，便是本书的缘起。

对这样一本名著，照理应该写一篇有“份量”的序，然而，当读了作者的原序和导言后，我们的“勇气”顿时被打消了。一来，这样做似有画蛇添足之虞；其二，这部著作意蕴深博，也许最好的办法是让读者自己去悉心体会，我们不想用些隔靴搔痒式的评论破坏读者掩卷沉思的兴致……我们寄望于读者的只是能与我们分享对作者无言的崇敬。这个“私心”曾是我们迻译此书的一大动力。

诚然，作者——玛格丽特·米德是美国自亨利·摩尔根以来屈指可数的几位杰出的人类学家之一。她对当代人类命运给予了不同寻常的关注，恰恰是这种关注使她的学术活动获得了高度的现实意义，为文化人类学研究拓出了新的领域。在一定意义上，正是她与她的同道们卓越的努力使历史悠久的文化人类学绝处逢生，充满活力地跻身于当代人文学科之林。象这样一位将人类认识史的里程碑向前挪动的一代宗师在西方世界享有崇高的声誉是毫不足怪的。

在我国，对米德的介绍虽然刚刚开始，但正象她的“代沟说”一样，她的许多深邃的思想已引起了普遍的关注。本书的

主题："性别——-气质的文化制约性"，是她精辟之论的一个重要组成部分，这对我们探究文化的真谛无疑是极有裨益的。

中译本是集体合作的结果，具体分工如下：李茹：原序、导言及第一、二、三、四、五章；宋践：第六、七、八章；李前程：第九、十、十一、十二、十三章；邓筱莲：第十四、十五、十六章；郭玉锦：第十七、十八章及结论。全书由宋践统稿，冯钢校订。本书根据美国威廉·摩罗公司1963年版译出。

译　者

1987年5月于南开大学